Heidegger

La pregunta por la cosa

Martin Heidegger

PALAMEDES
Editorial

La pregunta por la cosa

MARTIN HEIDEGGER

LA PREGUNTA POR LA COSA

SOBRE LA DOCTRINA DE LOS PRINCIPIOS TRANSCENDENTALES DE KANT

Edición de
Petra Jaeger

Traducción del alemán,
notas y glosario de
José M. García Gómez del Valle



La pregunta por la cosa
Título original: *Die Frage nach dem Ding*
Autor: Martin Heidegger

www.palamedeseditorial.com
editorial@palamedeseditorial.com

ISBN: 978-84-612-8617-1
Depósito legal: B-15.159-2009

Traducción al castellano: José M. García Gómez del Valle

Maquetación: Estudi ArtFinal (www.artfinal.es)
Impresión: Publidisa. (www.publidisa.com)

ÍNDICE

CAPÍTULO SEGUNDO

NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción ofrece el texto de una lección impartida por Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo de Brisgovia durante el semestre de invierno de 1935/36 sobre «Las cuestiones fundamentales de la metafísica». En 1962 el propio Heidegger entregó a la imprenta el escrito de esta lección, que fue publicado por la editorial Max Niemeyer de Tubinga con el título *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant.* Tan sólo dos años después, en 1964, apareció en Buenos Aires una primera traducción de la obra realizada por E. García Belsunce y Z. Szankay. El tiempo transcurrido desde esta primera publicación en castellano de *La pregunta por la cosa* hacía necesaria una nueva traducción del texto – continuando así el trabajo emprendido por otros traductores e intérpretes de Heidegger encargados de traer nuevamente a nuestra lengua textos fundamentales del filósofo como *Ser y tiempo, Carta sobre el humanismo o Caminos de bosque.* Esta tarea venía exigida tanto más necesariamente por cuanto el corpus de textos de Heidegger ha sufrido una radical transformación en las últimas tres décadas debido a la labor de edición de su obra completa por la editorial Vittorio Klostermann de Fráncfort. La presente traducción se realiza a partir del volumen 41 de la *Gesamtausgabe*, publicado en 1984, y editado por Petra Jaeger, que ha cotejado el texto con el manuscrito original de Heidegger –corrigiendo así algunos errores– y que incluye, además, un anexo con explicaciones suplementarias a algunos puntos del curso.

La intención que ha guiado esta traducción ha sido la de presentar un texto legible y accesible, que se corresponda de alguna manera con el tono y el estilo de lo que originalmente eran unas lecciones, a pesar de que la traducción no pueda –ni pretenda– escamotear al lector las dificultades propias del asunto mismo y de las formulaciones de Heidegger. Así, se evitan en la medida de lo posible tanto la terminologización gratuita del texto, como las paráfrasis explicativas, más propias de una interpretación temática de la obra del filósofo que de su traducción. En

algunas ocasiones se introducen palabras alemanas entre corchetes y en cursiva, éstas traen el original alemán de términos propios del lenguaje filosófico de Heidegger, palabras de difícil traducción o neologismos. A su vez, el asterisco utilizado tras algunos de estos paréntesis remite al glosario. La función que asume el glosario no consiste en un ensayo de interpretación de la conceptualidad heideggeriana, sino que, más bien, pretende sólo aclarar y justificar las opciones del traductor. Igualmente, las notas del traductor no intentan presentar una exégesis del contenido filosófico del texto, sino meramente dilucidar algunos problemas que atañen exclusivamente a la labor misma de la traducción.

Para facilitar la contrastación de esta traducción con el texto alemán, así como la localización de los pasajes citados en los estudios sobre Heidegger, se ofrece al margen la paginación de las ediciones originales. Con la abreviatura GA se indica el inicio de la página en el volumen 41 de la *Gesamtausgabe*. Las cifras separadas por una barra señalan el salto de página en el libro publicado por la editorial Max Niemeyer, según la 3ª edición revisada de 1987.

El traductor agradece la confianza depositada en su labor a los responsables de la editorial Palamedes, Josep Borrell y Cristina Montiel, que propusieron esta tarea, así como al Dr. Hermann Heidegger, quien dio amablemente su visto bueno al encargo de la editorial. No puede olvidar tampoco a Francisco de Lara, de cuya mediación depende esencialmente la empresa misma de esta traducción. Por último, debe agradecer especialmente a Magdalena Dharandas en Berlín, a Felipe Johnson en Friburgo de Brisgovia, y a Carlos Marzán y a Ciro Mesa en La Laguna sus consejos, sugerencias y comentarios.

Berlín, abril de 2008.

SECCIÓN INTRODUCTORIA

[GA 1] (1)

DIFERENTES MODOS DE PREGUNTAR POR LA COSA

§ 1.- EL PREGUNTAR FILOSÓFICO Y EL PREGUNTAR CIENTÍFICO

En esta lección planteamos *una* pregunta que pertenece al ámbito de las preguntas fundamentales de la metafísica. Esta pregunta reza: «¿qué es una cosa [*Ding*]*?» La pregunta es ya antigua y lo que constituye permanentemente una novedad en ella es sólo que siempre debe ser preguntada de nuevo.

Sobre esta pregunta, «¿qué es una cosa?», podría comenzar enseguida una extensa divagación, incluso antes de que estuviera siquiera correctamente planteada. En cierto sentido, esto estaría también justificado; pues, cada vez que comienza, la filosofía se encuentra en una situación incómoda. No así las ciencias; con ellas se da continuamente un acceso y una transición inmediatos desde el opinar y el representar cotidianos. Si se toma el representar cotidiano como el único patrón para todas las cosas, entonces la filosofía es siempre algo desquiciado. Este desquicio de la actitud pensante se consuma solamente en un cambio brusco y repentino de lugar. Por el contrario, las lecciones científicas pueden comenzar con la exposición de su objeto. Aquí, no se abandona el plano elegido para el preguntar, ni siquiera cuando las preguntas se hacen más enrevesadas y difíciles.

En cambio, la filosofía consuma un constante desquicio de la ubicación y de los planos. Por eso sucede que con ella, a menudo, uno no sabe ya dónde tiene la cabeza. Para no incrementar este inevitable y a menudo sano desconcierto, se precisa una previa

meditación [*Besinnung*]* acerca de aquello que debe ser preguntado. No obstante, esto conlleva también el peligro de hablar extensamente
[GA 2] sobre la filosofía sin parar mientes en su sentido [*Sinn*]. Dedicaremos la primera sesión de estas lecciones –pero únicamente ésta– a una meditación acerca de nuestro propósito [*Vorhaben*]*.

(1/2) La pregunta reza: «¿qué es una cosa?» De inmediato asoma una duda. Uno podría decir: utilizar y disfrutar de las cosas disponibles, quitar de en medio las cosas que estorban u obstaculizan, hacerse con las cosas necesarias, todas estas expresiones tienen sentido; pero con la pregunta «¿qué es una cosa?» no puede hacerse realmente nada. Y así es. No se puede hacer nada con ella.[1] La pregunta sería radicalmente malcomprendida si quisiésemos demostrar que se puede hacer algo con ella. No, no se puede hacer nada. Esta sentencia sobre nuestra pregunta es tan cierta que debemos comprenderla incluso como una determinación de su esencia. «¿Qué es una cosa?» Ésta es una pregunta con la que no puede hacerse nada; realmente no es necesario decir más *sobre* la pregunta.

Ya que la pregunta es antigua, tanto como el comienzo mismo de la filosofía occidental entre los griegos del siglo VII a. C., sería beneficioso caracterizarla brevemente en su dimensión histórica. Acerca de esta pregunta nos ha llegado una pequeña historia que Platón recoge en su diálogo *Teeteto* (174 a sq.):

> Ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα... καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ'ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

> «Se cuenta de Tales que, dirigiendo su mirada hacia las alturas mientras se ocupaba de la bóveda celeste, cayó en un pozo. Una hermosa y divertida sirvienta tracia rió y comentó que él quería

[1] *Man kann mit ihr nichts anfangen*, literalmente: «no puede comenzarse nada con ella». *(N. del T.)*

con tal pasión conocer las cosas del cielo, que le permanecía oculto lo que tenía ante las narices y los pies.»

Platón agrega al relato de esta historia la siguiente sentencia:

Ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι. **[GA 3]**
«La misma burla se adecua a cuantos se implican en la filosofía.»

La pregunta «¿qué es una cosa?» debemos determinarla, entonces, como aquella pregunta de la que ríen las sirvientas. Y una buena sirvienta ha de tener también de qué reírse.

Por de pronto, a partir de la caracterización de la pregunta por la cosa, hemos alcanzado una indicación indirecta acerca de lo que le es propio a la filosofía, que plantea tal pregunta. La filosofía es el pensamiento con el que esencialmente no puede hacerse nada y del cual, necesariamente, ríen las sirvientas.

Esta determinación conceptual de la filosofía no es mero entretenimiento, sino que debe incitar a pensar ulteriormente **(2/3)** [*Nachdenken*]. Haríamos bien recordando de vez en cuando que quizás en nuestro camino caigamos en un pozo en el que tardaremos en tocar fondo.[2]

Resta decir aún por qué hablamos de las preguntas fundamentales de la metafísica. Este nombre, «metafísica», debería indicar solamente que las preguntas aquí tratadas se encuentran en el *núcleo* y en el *centro* de la filosofía. Con «metafísica» no nos referimos a una disciplina especial dentro de la filosofía, a diferencia de la lógica o de la ética. En la filosofía no hay disciplinas porque ella misma no es una disciplina. Y no lo es porque el aprendizaje escolar dentro de determinadas delimitaciones, aunque imprescindible, no es esencial, ya que, ante todo, en filosofía carece de sentido alguno cualquier

[2]*...auf keinen Grund kommen,* según el giro habitual y siguiendo la imagen de la caída en el pozo: «no tocar fondo»; pero literalmente también: no encontrar, no llegar a... o no dar con... un fundamento. *(N. del T.)*

división del trabajo. Por esa razón, queremos resguardar el nombre «metafísica» de todo lo que acarrea históricamente. Este nombre describe exclusivamente el proceder en el que se corre especial peligro de caer en un pozo. Tras esta introducción general podemos ahora caracterizar más precisamente nuestra pregunta. ¿Qué es una cosa?

§ 2.- EL DISCURSO MULTÍVOCO ACERCA DE LA COSA

[GA 4]

Por de pronto: ¿en qué pensamos cuando decimos «una cosa»? Nos referimos a un trozo de madera, a una piedra; un cuchillo, un reloj; una pelota, una lanza; un tornillo o un cable; pero también decimos del vestíbulo de una estación de tren que es una «cosa gigantesca»; y lo mismo decimos de un abeto enorme. Hablamos de las muchas cosas que hay en un prado veraniego: el pasto y las hierbas, mariposas y escarabajos; también hablamos de aquella cosa de la pared, o sea, una pintura, y un escultor tiene en su taller diversas cosas, acabadas e inacabadas.

En cambio, vacilamos a la hora de decir que el número 5 es una cosa. Un número no se puede tocar, no se puede ni ver, ni oír. Del mismo modo, no se considera que la frase «hace mal tiempo» sea una cosa, y tampoco una palabra aislada como «casa». Distinguimos precisamente la cosa «casa» de la palabra que la nombra. Tampoco tomamos por una cosa una actitud o una opinión que asumimos o desechamos en cualquier ocasión.

Sin embargo, cuando, por ejemplo, en algún lugar se trama alguna intriga, sí que decimos «hay en juego cosas extrañas».[3] En este caso, no nos referimos a trozos de madera, utensilios, ni a algo que se le parezca. Y cuando «ante todas las cosas» se debe tomar una decisión y se llega así a una u otra consideración, las demás cosas, las que quedan fuera de la decisión, son otras consideraciones y resoluciones, y no piedras o similares. Tampoco lo son cuando creemos, por ejemplo, que las cosas no van bien o que las cosas no marchan como debieran. «Cosa» es utilizado aquí en un sentido más amplio del que tenía al comienzo de la enumeración, esto es, en el sentido que tuvo desde el principio nuestra palabra alemana. *Ding* se refiere a lo mismo que *thing*: una cuestión judicial y, en general, un asunto o cuestión. Así, por (3/4)

[3] Heidegger ofrece a continuación ejemplos de giros alemanes en los que aparece literalmente el término «cosa». La traducción apunta, en algunos casos, frases hechas del castellano en las que sucede lo mismo y, en otros, se contenta con presentar una traducción literal de los giros alemanes. La función heurística de estos ejemplos exime de un más esforzado ensayo de fraseología comparada que, en el contexto de una traducción de Heidegger, estaría en todo caso fuera de lugar. *(N. del T.)*

ejemplo, cuando se dejan claras las cosas o cuando dice el proverbio que «cada cosa a su tiempo». Todo, incluso lo que no es un trozo [GA 5] de madera o una piedra, sino una tarea o una empresa, necesita su tiempo. Y, a alguien le van bien las cosas cuando sus asuntos, deseos y actividades están en orden.

Es evidente que entendemos la palabra «cosa» en un sentido restringido y en otro amplio. En el significado *restringido* la cosa significa lo aprehensible, visible, etc., lo presente [*das Vorhandene*]*. La cosa en sentido amplio mienta aquel asunto, montado de tal o cual manera, las cosas que acontecen en el mundo, los sucesos, los acontecimientos. Finalmente, se da un uso aún más amplio de la palabra, que se fue configurando durante largo tiempo y que era habitual sobre todo en la filosofía durante el siglo XVIII. Según este uso, por ejemplo, Kant habla de la «cosa en sí», y eso, además, distinguiéndola de la «cosa para nosotros», es decir, como «aparición» [*Erscheinung*]*. Una cosa en sí es aquella que, a diferencia de las piedras, las plantas y los animales, es inaccesible para nosotros los humanos mediante la experiencia. Toda cosa para nosotros es, en tanto que cosa, también una cosa en sí, es decir, es aprehendida absolutamente en el conocimiento absoluto de Dios; pero no toda cosa en sí es también una cosa para nosotros. Una cosa en sí es, por ejemplo, Dios, tomando la palabra de la manera en que Kant la entiende, en el sentido de la teología cristiana. Cuando Kant denomina a Dios una cosa no quiere decir que Dios sea una gigantesca figura gaseiforme que haga de las suyas mientras se mantiene oculto. En este sentido, «cosa» quiere decir solamente «algo», según el uso lingüístico restringido, aquello que no es simplemente nada. Con la palabra y el concepto «Dios» pensamos *algo*, pero no podemos tener experiencia de Dios como tenemos experiencia de esta tiza, sobre la que expresamos y constatamos sentencias como por ejemplo: «al soltar la tiza, cae a una determinada velocidad».

Dios es una cosa en tanto que es en general algo, un X. Así, también el número es una cosa, y la creencia es una cosa, y la fidelidad. Asimismo es «algo» la notación > <, el «y», el «o bien..., o bien...»

Hagamos de nuevo nuestra pregunta: «¿qué es una cosa?» De inmediato se hace patente que la pregunta no está bien planteada, porque lo que debe establecerse con la pregunta, la «cosa», fluctúa **[GA 6]** en su significado; y precisamente eso que la pregunta debe establecer **(4/5)** necesita estar suficientemente determinado, para que en general pueda plantearse la pregunta de manera adecuada. «¿Dónde está el perro?» no puedo buscar «el perro» si no sé si se trata del perro del vecino o de mi propio perro. ¿Qué es una cosa?, ¿en qué sentido se habla aquí de cosa?, ¿en el sentido restringido, en el sentido amplio o en el sentido aún más amplio? Mantendremos los diferentes sentidos separados, aun cuando la especie de la delimitación quede indeterminada:

1.- Cosa en el sentido de lo presente [*das Vorhandene*]*: piedra, trozo de madera, tenazas, reloj, una manzana, un pedazo de pan; las cosas inanimadas, pero también las cosas vivientes, rosa, arbusto, haya, abeto, lagarto, avispa...

2.- Cosa en el sentido anterior, pero también planes, decisiones, deliberaciones, opiniones, acciones, lo histórico...

3.- Todo esto y además aquello que es algo y no nada.

En qué límites fijemos estos significados de la palabra cosa siempre será algo arbitrario. Correspondientemente, el ámbito y la dirección de nuestro preguntar también han de variar.

Nuestro uso lingüístico actual es más próximo a comprender la palabra cosa en el primer sentido (restringido). Según esto, cada una de estas cosas (piedra, reloj, manzana, rosa) son siempre algo, pero no todo algo es siempre una cosa (el número 5, la felicidad, la valentía).

En nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» nos mantenemos

en el *primer* significado; y no sólo para mantenernos más cerca de este uso lingüístico, sino porque la pregunta por la cosa, incluso cuando se comprende ésta en sentido amplio, y aun en el sentido más amplio, se dirige en la mayoría de los casos a este ámbito restringido y surge en primer lugar de él. Si preguntamos «¿qué es una cosa?» nos referimos en este momento a las cosas de nuestro entorno. Si reconocemos esto,
[GA 7] habremos aprendido algo acerca de las bromas de la sirvienta. Ella sostiene que uno debería prestar más atención en primer lugar a éste, nuestro entorno.

§ 3.- EL CARÁCTER DISTINTIVO DE LA PREGUNTA POR LA COSEIDAD FRENTE A LOS MÉTODOS CIENTÍFICOS Y TÉCNICOS

Tan pronto como nos ponemos en camino para determinar estas cosas nos topamos con una cierta perplejidad. Pues todas ellas están determinadas ya desde hace tiempo y, cuando no lo están, hay para ello modos asegurados de proceder (las ciencias) y de producir en los cuales eso podría suceder. Lo que sea una piedra nos lo dicen del mejor modo y más rápidamente la mineralogía y la química, y lo **(5/6)** que sea una rosa y un arbusto nos lo enseña de manera competente la botánica, qué sea una rana y un halcón nos lo refiere la zoología; y nadie mejor que los zapateros, los herreros y los relojeros para instruirnos con conocimiento de causa acerca de qué sea un zapato, una herradura o un reloj.

Se hace evidente que siempre llegamos demasiado tarde con nuestra pregunta y que, a su vez, estamos remitidos a instancias que disponen de una mejor respuesta o, cuando menos, de experiencias y modos de proceder para dar con una pronta respuesta. Esto es sólo otra muestra de lo que ya dijimos acerca de la pregunta «¿qué es una cosa?», es decir, que con ella no puede hacerse nada. Pero, en tanto que pretendemos dilucidar esta pregunta y esto, además, en relación con las cosas que nos son más cercanas, es necesario aclarar qué es lo que nosotros, a diferencia de las ciencias, queremos saber.

Con nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» no queremos aparentemente saber qué es un granito, un guijarro, una piedra caliza o una piedra arenisca, sino, más bien, qué es la piedra en tanto que cosa. No queremos saber cómo son en cada caso los musgos, los helechos, las hierbas, los arbustos y los árboles y cómo se diferencian, sino saber qué son las plantas en tanto que cosas, y lo mismo nos ocurre con los

[GA 8] animales. Tampoco queremos saber qué son unas tenazas a diferencia de un martillo, qué es un reloj a diferencia de una llave, sino saber qué son estos útiles y herramientas en tanto que cosas. No obstante, qué quiera decir esto no es, sin más, evidente. Incluso si admitimos que tal pregunta puede realizarse de esta manera, parece claro que aún habría de cumplirse con una exigencia: que para dar con *qué* sean las cosas nos atengamos a los hechos y a su observación exacta. Lo que sean las cosas no puede pensarse sentado frente a un escritorio, ni prescribirse con discursos generales. Únicamente se decide en los laboratorios de investigación científica y en los talleres. Cuando no nos atenemos a esto, entonces nos exponemos a las risas de las sirvientas. Preguntamos por la cosa y pasamos así por alto los datos y las oportunidades que, según un juicio común, nos ofrecen la información adecuada sobre todas estas cosas.

De hecho, así parece. Pasamos por alto con nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» no sólo las piedras particulares y los particulares tipos de piedras, las plantas y los tipos de plantas particulares, los animales y los tipos de animales particulares, los útiles y las herramientas particulares. Pasamos por alto incluso estos ámbitos de lo inanimado, lo viviente, de lo artificial y sólo queremos saber: «¿qué
(6/7) es una cosa?» Con ello, buscamos lo que hace a una cosa en tanto que cosa y no en tanto que piedra o madera, lo que condiciona una cosa. No preguntamos por una cosa de algún tipo determinado, sino por la coseidad de la cosa. La coseidad [*Dingheit*]*, aquello que condiciona [*be-dingt*]* a la cosa como tal, no puede ser a su vez una cosa, es decir algo condicionado. La coseidad debe ser algo in-condicionado. Con la pregunta «¿qué es una cosa?» preguntamos por lo incondicionado. Preguntamos por lo aprehensible a nuestro alrededor y nos alejamos así de las cosas más cercanas, muchísimo más incluso de lo que lo hizo Tales, quien se limitó a levantar la vista hacia las estrellas. Quisiéramos

ir por encima de ésta y cada cosa, hasta lo in-condicionado, allí donde no puede haber ya cosas que proporcionen fundamento y suelo.

Y, sin embargo, planteamos esta pregunta para saber qué es una piedra, qué es el lagarto que se expone al sol sobre ella, qué es la brizna de hierba que crece a su lado, qué es el cuchillo que quizás sostenemos en la mano mientras yacemos sobre el prado. Esto es precisamente lo que queremos saber, lo que quizás no quieran saber ni los mineralogistas, ni los botánicos, ni los zoólogos, ni los cuchilleros. Aquello de lo cual ellos creen que quieren conocer, cuando, en realidad, quieren algo fundamentalmente distinto, a saber: continuar el progreso de las ciencias o satisfacer el deseo de descubrimientos o mostrar la utilidad técnica de las cosas o ganarse su salario. Queremos saber lo que aquellos no sólo no pretenden saber, sino que quizás, a pesar de toda ciencia y de toda habilidad artesanal, ni siquiera pueden saber. Esto suena a arrogancia. No sólo *suena* a arrogancia, lo *es*. No obstante, aquí no habla la arrogancia de una persona particular, tampoco se dirige nuestra duda acerca del querer saber y el poder saber de la ciencia contra personas concretas, ni contra la utilidad y la necesidad de la ciencia. [GA 9]

La pretensión de saber propia de nuestra pregunta es un tipo de arrogancia que se encuentra siempre en toda decisión esencial. Ya conocemos esta decisión, lo que no quiere decir que la hayamos asumido por completo. Es la decisión acerca de si queremos saber aquello con lo que –en el sentido de aquel giro– no puede hacerse nada. Si renunciamos a este conocimiento y no planteamos la pregunta, todo queda tal como estaba. Podremos aprobar exámenes sin plantearnos esa pregunta, y quizás incluso de mejor manera. Si, por otro lado, planteamos la pregunta, no nos convertiremos por ello de la noche a la mañana en mejores botánicos, zoólogos, historiadores, juristas o especialistas. Pero sí, quizás, en mejores docentes, médicos y jueces o

(7/8) –dicho de manera más precavida– en cualquier caso, en otro tipo de docentes, otro tipo de médicos y jueces; si bien, tampoco entonces –es decir, en esas profesiones– podremos hacer nada con la pregunta.

[GA 10] *Con nuestra pregunta no pretendemos ni sustituir a las ciencias ni mejorarlas.* En vez de eso queremos contribuir a la elaboración de una decisión. Esta decisión dice: ¿es la ciencia el patrón de todo saber o es que acaso hay un tipo de saber en el que se determine en primer lugar el fundamento y las fronteras de la ciencia y, con ello, su verdadera efectividad? ¿Es necesario este saber auténtico para un pueblo histórico, o puede obviarse y sustituirse por otro?

No obstante, las decisiones no se forjan con sólo hablar de ellas, sino en tanto que son creadas las situaciones y se toman las posiciones en las que esta decisión se vuelve inevitable, en las cuales no tomar la decisión y hacerla eludible se convierte en la decisión más esencial.

Lo característico de tales decisiones es que sólo pueden ser preparadas en un preguntar con el cual, según la opinión de las sirvientas y el juicio común, no puede hacerse nada. Parece como si esta pregunta pretendiese ser un saber mejor que el de las ciencias. «Mejor» significa siempre una diferencia de grado en uno y el mismo ámbito. Sin embargo, con nuestra pregunta nos movemos fuera del ámbito de las ciencias; el saber al que aspira nuestra pregunta no es ni mejor ni peor – sino completamente diferente. Diferente de la ciencia, pero también completamente distinto de lo que se denomina una «cosmovisión».

§ 4.- LA EXPERIENCIA COTIDIANA Y LA EXPERIENCIA CIENTÍFICA DE LA COSA: LA PREGUNTA POR SU VERDAD

En este momento parece que la pregunta «¿qué es una cosa?» está en orden. Al menos ha quedado resuelto a grandes rasgos lo siguiente: 1.- *qué* se pregunta, 2.- aquello por lo que es preguntado en relación con lo puesto en cuestión. Lo puesto en cuestión es la «cosa» en el significado restringido, según el cual éramos remitidos a lo presente [*das Vorhandene*]*. Aquello *por lo que* es preguntada e interrogada la cosa, es la coseidad, lo que la determina en tanto que **[GA 11]** cosa.

Cuando nos encaminamos a establecer esta coseidad de la cosa, y a pesar de que la pregunta parecía estar en orden, nos encontramos de nuevo desorientados. ¿«Dónde» podemos aprehender pues la cosa? Además, «la cosa» no la encontramos en ningún sitio, sino que encontramos siempre cosas particulares, éstas y aquéllas. ¿A qué atiende esto? ¿Somos nosotros los que damos en primer lugar y por regla general con lo particular y sólo entonces –como parece– **(8/9)** entresacamos y extraemos (abstraemos) lo general –aquí: la coseidad– de lo particular? ¿O acaso el que siempre nos encontramos solamente con cosas particulares atiende a las cosas mismas? Y, si tiene que ver con las cosas mismas, ¿el presentársenos así es un capricho fundado de cualquier modo, o sólo casual? ¿O quizás se nos confrontan como particulares porque ellas mismas son, en sí, particulares?

En cualquier caso, nuestra experiencia y opinión cotidianas se mueven en esa dirección. Antes de seguir el camino de nuestro preguntar es necesario interpolar una observación sobre nuestra experiencia cotidiana. No hay, en primer lugar –ni en último lugar– una razón sostenible para dudar de nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo,

no basta afirmar que lo que nos muestra la experiencia cotidiana de las cosas sea lo verdadero, como tampoco basta afirmar de un modo aparentemente más crítico y prudente que, en verdad, somos, en tanto que hombres individuales, sujetos y yoes individuales, y que lo que nos representamos y mentamos sólo son imágenes subjetivas que llevamos con nosotros en nuestro interior; y que no llegamos en ningún caso a las cosas mismas. A su vez, esta concepción no se superaría, en caso de ser falsa, simplemente con decir «nosotros» en vez de «yo» y con plantearnos el asunto en relación con la comunidad en vez de con el individuo ya que, así, siempre queda la posibilidad de que nosotros – unos con otros– no estemos haciendo más que intercambiar imágenes subjetivas de las cosas, lo cual no es más verdadero sólo porque sean intercambiadas en comunidad.

[GA 12] Dejamos por ahora en suspensión estas diferentes concepciones de nuestra relación con las cosas y de la verdad de esta relación. Por otro lado, no queremos olvidar que de ningún modo basta con remitirse a la verdad y a la seguridad de la experiencia cotidiana. Precisamente si esta experiencia cotidiana conlleva una verdad y, más aún, incluso una verdad destacada, ésta debe fundamentarse, es decir, su fundamento debe ponerse, reconocerse y asumirse como tal. Esto es aun más necesario cuando se hace patente que las cosas cotidianas todavía muestran otro rostro. Lo hacen desde hace mucho tiempo, y lo hacen hoy para nosotros en una amplitud y de una manera que apenas concebimos, por no mencionar que estamos lejos de dominarlas.

Un ejemplo común: el sol se pone tras unas montañas, un disco brillante de como mucho entre medio metro y un metro. Ahora esto no necesita ser descrito, lo que el sol es para el pastor que regresa **(9/10)** a casa por el prado con su rebaño ahora; éste es el sol verdadero, el mismo al que espera el pastor a la mañana siguiente. Pero el sol efectivo [*wirklich*]* se ha puesto ya hace unos minutos; lo que vemos es

sólo una apariencia causada por determinados procesos de radiación. Pero también esta apariencia lo es sólo porque «efectivamente» [*in Wirklichkeit*]* –decimos– el sol en general no se pone; no se mueve al rededor de la Tierra, sino que, al contrario, es la Tierra la que gira en torno al sol. Y este sol, a su vez, tampoco es el centro último del universo, sino que está inserto en sistemas mayores que hoy conocemos como la vía láctea y nebulosas que son de una magnitud frente a la cual la extensión del sistema solar debe ser denominada minúscula. Y el sol, que da su luz, que sale y se vuelve a poner a diario, se consume más y más; nuestra Tierra, para mantener el mismo calor, debe acercarse cada vez más al sol y, en vez de eso, se aleja cada vez más de él, lo que arrastra una catástrofe. Esto, sin embargo, en «espacios de tiempo» comparados con los cuales, los pocos milenios **[GA 13]** de historia humana no significan ni un segundo para la Tierra.

¿Cuál es el sol efectivo? ¿Qué cosa es la verdadera – el sol del pastor o el sol del astrofísico? ¿O acaso está mal formulada la pregunta? Y, si es así, ¿por qué? ¿Cómo puede decidirse? Evidentemente es necesario saber qué es una cosa, qué significa ser-cosa [*Ding-sein*] y cómo se determina la verdad de una cosa. Sobre esta cuestión no pueden ofrecer una respuesta ni el pastor ni el astrofísico; que no pueden ni necesitan plantear siquiera la pregunta para ser inmediatamente aquello que son.

Otro ejemplo, el físico y astrónomo Eddington dice acerca de su mesa: todas las cosas de ese tipo, una mesa, una silla, etc., tienen un doble. La mesa número 1 es la mesa conocida desde la infancia. La mesa número 2 es la «mesa científica». Esta mesa científica, es decir, la mesa que determina el científico en su coseidad [*Dingheit*]*, no consiste según la física atómica contemporánea en madera, sino en mayor medida de espacio vacío, en este vacío están esparcidas aquí y allá cargas eléctricas que se mueven a gran velocidad de un lado a

otro. Ahora bien, ¿cuál es la mesa de verdad, la número 1 o la número 2? ¿O acaso son ambas verdaderas? ¿En qué sentido de verdad? ¿Qué verdad media entre ambas? Debe haber entonces una tercera en relación con la cual la mesa número 1 y número 2 son verdaderas a su manera y representan modificaciones de la verdad. En este punto no podemos salvar los problemas tomando el socorrido camino, **(10/11)** utilizado a menudo, de afirmar que lo que se propone sobre la mesa científica número 2 y las nebulosas y el sol que se consume, son sólo pareceres y teorías de la física. Ya que a esto habría que replicar que sobre esta física se asienta nuestras gigantescas centrales energéticas, las aeronaves, la radio y la televisión, la técnica al completo que ha transformado el mundo y, con ello, al hombre, incluso más de lo que él se imagina. Estas son efectividades, y no opiniones, que pudieran sostener algunos investigadores «alejados de la vida». ¿Y se quiere **[GA 14]** tener, entonces, a la ciencia aún «más cerca de la vida»? Creo que está ya tan cerca que nos aplasta. Más bien, necesitamos una correcta lejanía con respecto a la vida, para acceder así a una distancia en la que poder calibrar qué es lo que nos sucede como hombres.

Nadie lo sabe hoy. Por eso debemos preguntarnos y volver a preguntarnos para saberlo, o aunque sólo sea para saber por qué y en qué medida no lo sabemos. ¿Está el hombre arrojado casualmente a este universo sólo para ser lanzado igualmente fuera de él? ¿O se trata de otra cosa? Debemos preguntar. Desde hace tiempo hace falta incluso algo aún más primario: debemos *aprender* de nuevo a preguntar. Y esto sucede sólo al plantear preguntas que no sean arbitrarias. Nosotros elegimos la pregunta «¿qué es una cosa?» Ahora, se ha vuelto manifiesto que las cosas están en diversas verdades. ¿Qué es una cosa para que con ella suceda algo semejante? ¿Desde dónde debemos decidir el ser-cosa [*Dingsein*] de las cosas? Tomamos como punto de partida la experiencia cotidiana con la precaución de que también su verdad exige una fundamentación.

§ 5.- PARTICULARIDAD Y ESTOIDAD. ESPACIO Y TIEMPO COMO DETERMINACIONES DE LA COSA.

En la experiencia cotidiana nos encontramos siempre con cosas particulares. Con esta observación retomamos –tras el inciso anterior– la senda de nuestra pregunta.

Las cosas son particulares. Esto quiere decir en primer lugar que la piedra y el lagarto y la brizna de hierba y el cuchillo son en cada caso para sí, independientes. Además, se puede decir que la piedra es una, completamente determinada, precisamente ésta; el lagarto no es el lagarto en general, sino justamente éste; e igualmente sucede con la brizna de hierba y con el cuchillo. No hay una cosa en general, sino sólo cosas particulares, y las cosas particulares son además en cada caso éstas. Toda cosa es en cada caso ésta y no otra.

De pronto encontramos algo que pertenece a la cosa en tanto **[GA 15]** que cosa. Una determinación que obvian las ciencias, las cuales llegan en su avidez de hechos –según se cree– más cerca de las cosas. Pues un botánico, en su investigación sobre las plantas labiadas, no se ocupa en **(11/12)** ningún caso de las plantas como estas plantas concretas; cada planta no es más que un ejemplar; esto se da igualmente en el caso de los animales, por ejemplo, de las innumerables ranas y salamandras que se sacrifican en un instituto. El «en cada caso esto» que caracteriza a cada cosa, es obviado por el científico. ¿Debemos sin embargo considerar las cosas desde esta perspectiva? Nunca terminaríamos, dado lo innumerable de las cosas particulares, y lo único que conseguiríamos por ese camino es hacer continuamente constataciones sin importancia. Sin embargo, no nos dirigimos exclusivamente según la enumeración de las cosas particulares, de las cosas como en cada caso éstas, sino que atendemos a la determinación general de cada una de ellas de ser un «en cada caso esto»: la estoidad [*Jediesheit*]* si se nos permite tal expresión.

¿Es válida sin más la sentencia: «cada cosa es en cada caso ésta y no otra»? Hay cosas que no podemos distinguir de otras o, más precisamente, de otras cosas *iguales*, como por ejemplo dos cubos o dos agujas de abeto. Aquí podría decirse que el hecho de que no

podamos distinguir dos cosas exactamente iguales no demuestra que, al cabo, no sean diferentes. Pero, si suponemos que dos cosas particulares son absolutamente iguales, sigue siendo cada una de ellas en cada caso esta cosa, ya que cada una de las agujas de abeto está en un lugar distinto; y si pueden estar en un mismo lugar es sólo porque lo están en diferentes momentos. Lugar y momento hacen también de cosas absolutamente iguales, cosas que son en cada caso ésta, esto es, diferentes. En la medida en que cada cosa tiene su lugar y momento y su duración temporal, no puede haber dos cosas iguales. La respectividad [*Jeweiligkeit*] de los lugares y su multiplicidad se funda en el espacio y la respectividad de los momentos se funda en el tiempo.
[GA 16] Aquel carácter fundamental de la cosa, esto es, aquella determinación esencial de la coseidad de la cosa de ser un «en cada caso esto», se sostiene sobre la esencia del espacio y del tiempo.

Nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» incluye en sí las preguntas «¿qué es el espacio?», «¿qué es el tiempo?» Estamos acostumbrados a nombrar las dos preguntas conjuntamente. Pero, ¿cómo y por qué están el espacio y el tiempo entrelazados? ¿Están en general entrelazados, unidos y entremezclados externamente o están unidos de manera originaria? ¿Surgen de una raíz común, de un tercero, o más precisamente de un primero, que no es ni espacio ni tiempo por ser más originario que ambos? Nos ocuparán estas preguntas y similares, es decir, no nos contentamos con que haya espacio y tiempo y que sean colocados el uno al lado del otro con un indiferente «y»
(12/13) –espacio y tiempo– como perros y gatos. Para asentar este preguntar con un título, lo denominaremos la pregunta del espacio de tiempo [*Zeitraum*]*. Con esta denominación, espacio de tiempo, entendemos habitualmente un determinado lapso de tiempo y decimos: en un espacio de tiempo de cien años; así, hacemos referencia propiamente sólo a algo temporal. Junto a este uso común, que es muy instructivo para el pensar ulterior, damos al sintagma «espacio de tiempo» un sentido en la dirección en que señala la unidad interna de tiempo y espacio. Aquí se dirige la auténtica pregunta al «y». Que se hable de «espacio de tiempo» y no de «tiempo de espacio» quiere indicar que en esta pregunta el tiempo juega un papel destacado.[4] Lo que, por su

[4] En este punto ha sido preciso forzar en la traducción la redacción del propio Heidegger, ya que el filósofo hace depender aquella indicación del papel destacado del tiempo precisamente de la anterioridad del tiempo (Daß wir dabei die Zeit zuerst nennen,...) en la composición de la palabra alemana Zeitraum. Al traducir Zeitraum al castellano, el término antepuesto (Zeit) debe ser pospuesto en el sintagma «espacio de tiempo», lo que, además, viene exigido también por el giro «espacio de tiempo» en el habla corriente que Heidegger refiere en el texto. (N. del T.)

parte, no quiere decir, en ningún caso, que el espacio se derive del tiempo, o que sea en general algo de segundo rango frente al tiempo.

La pregunta «¿qué es una cosa?» incluye en sí la pregunta: ¿qué es el espacio de tiempo? La enigmática unidad de espacio y tiempo en la que se determina, como parece, aquel carácter fundamental de la cosa de ser sólo en cada caso ésta.

La pregunta por la esencia del espacio y el tiempo no la evitaremos por dudar de la caracterización dada de la coseidad de **[GA 17]** la cosa. Dijimos que el lugar y el momento hacen incluso de las cosas absolutamente iguales un en cada caso esto, es decir, en cada caso diferente. Sin embargo, ¿son espacio y tiempo en general determinaciones de la cosa misma? Las cosas, suele decirse, están en el espacio y en el tiempo. Espacio y tiempo son un marco, un ámbito de ordenación con ayuda del cual podemos fijar y establecer el lugar y el momento de las cosas particulares. Puede ser que cualquier cosa, cuando es determinada en vista de su lugar y su tiempo, sea en ese momento ésta, inconfundible en relación con cualquier otra. Pero éstas son sólo determinaciones que se le adjudican y se añaden a la cosa desde fuera. No obstante, con ello no se ha dicho aún nada sobre la cosa misma y aquello que la hace en cada caso esto. Vemos que tras esta dificultad se esconde una pregunta fundamental: ¿son el espacio y el tiempo sólo un marco para las cosas, un sistema de coordenadas, que aplicamos como recurso para llegar a datos suficientemente precisos sobre las cosas? ¿O acaso son el espacio y el tiempo algo distinto? ¿No es la relación de la cosa con ellos externa a las cosas? (*Cf.* Descartes)

Miramos en torno según la manera acostumbrada y cotidiana en el ámbito de aquello que nos rodea. Así, podemos asegurar que esta tiza es blanca; esta madera es dura, la puerta está cerrada. Pero tales constataciones no nos llevan a nuestra meta. Queremos contemplar las cosas según su *coseidad*, esto es, según *aquello* que supuestamente **(13/14)** conviene a *todas* y *cada* una de las cosas como tales. De este modo, nos percatamos de que las cosas son siempre cosas particulares: *una* puerta, *una* tiza, *una* pizarra, etc. Ser particulares es evidentemente un rasgo general y constante de las cosas. Si prestamos aún más atención vemos incluso que estos particulares son en cada caso estos: esta

puerta, esta tiza, estos ahora y aquí, y *no* aquellos del aula 6 y tampoco los del semestre pasado.

Consiguientemente, tenemos ya una respuesta a nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» Una cosa es siempre un «en cada caso

[GA 18] esto». Buscamos comprender más precisamente en qué consiste este carácter fundamental de la cosa. Ha resultado que la mencionada característica de las cosas, en cada caso éstas, el ser en cada caso esto, está en relación con el espacio y el tiempo. Mediante su respectiva posición espacial y temporal, cada cosa es siempre inconfundiblemente ésta y no otra. No obstante, surgió la duda de que semejante relación con la posición espacial y temporal concreta expresara algo acerca de la cosa misma. Los datos acerca de la posición espacial y temporal se refieren, al cabo, sólo al marco en el que se insertan las cosas y a cómo se sitúan exactamente ahí –es decir, dónde y cuándo–. Podría señalarse que –tal como nosotros las conocemos– cada cosa tiene siempre su posición espacio-temporal y que, por eso, esta relación de la cosa con el espacio y el tiempo no puede ser arbitraria. ¿Están las cosas de modo necesario en una tal relación espacio-temporal? ¿Y cuál es el fundamento de esta necesidad? ¿El fundamento está en las cosas mismas? Si éste fuera el caso, entonces la mencionada característica debería decirnos algo sobre las cosas mismas, sobre el ser-cosa [*Dingsein*].

En primer lugar tenemos la impresión de que el espacio y el tiempo son algo «exterior» a las cosas. ¿O acaso nos engaña esta primera impresión? Observemos más detenidamente. Este trozo de tiza, el espacio –o mejor, el espacio de esta aula– yace en torno a esta tiza, si es que nos está permitido hablar de «yacer» a falta de mejor expresión. Este trozo de tiza, decimos, toma un espacio, la porción de espacio que asume está delimitada por su superficie. ¿Superficie? ¿Un plano superior? El propio trozo de tiza es extenso, no sólo a su alrededor, sino también sobre él, e incluso en su interior, hay espacio. Únicamente este espacio está ocupado, colmado. La tiza misma consiste interiormente en espacio. Decimos que lo adopta, que lo toma en sí [*ein*-nehmen], lo encierra con su superficie en sí como su interioridad. Así, el espacio no es para la tiza meramente

un marco externo. Pero, ¿qué significa aquí interno? Observemos. Rompemos la tiza. ¿Estamos ya en su interior? Más bien seguimos como antes en el exterior; nada ha cambiado. Los trozos de tiza **(14/15)** son algo más pequeños. Pero aquí no se trata de si son mayores o **/ [GA 19]** menores. La superficie por la que la tiza fue rota no es tan lisa como las otras superficies, pero eso carece igualmente de importancia. En el momento en el que quisiéramos abrir la tiza, para aprehender su interior, mediante su partición y rotura, se ha cerrado de nuevo y así podemos continuar hasta que la tiza quede reducida a algo parecido a un puñado de harina. Bajo una lupa o con un microscopio podemos seguir descomponiendo los pequeños granos de tiza. No podemos saber con certeza en qué punto puede terminar prácticamente esta partición «mecánica», como suele denominarse. En cualquier caso, con esta partición no se llega fundamentalmente a nada que no sea lo que había ya al principio; si el trozo de tiza tiene 4 cm de largo o sólo 4 µ (0,004 mm), es sólo una diferencia en relación con el *cuánto*, pero no con el *qué* (esencia).

Tras la partición mecánica, podríamos seguir con una descomposición química molecular. Podríamos ir más allá de ésta hasta la estructura atómica de las moléculas. Nuestra intención es mantenernos fieles al planteamiento de nuestra pregunta y quedarnos así en el ámbito más cercano de las cosas que están a nuestro alrededor. Sin embargo, si seguimos el camino de la química y la física, éste no nos lleva más allá de un ámbito mecánico, es decir, más allá de un ámbito espacial en el que algo material se mueve de un lugar a otro o se detiene en algún lugar. A partir de los resultados de la física atómica contemporánea –desde que Niels Bohr presentó su modelo atómico en 1913– las relaciones entre la materia y el espacio quizás no son tan sencillas, pero tampoco son fundamentalmente distintas. Lo que ocupa un lugar, lo que toma un espacio, debe ser igualmente extenso. Nuestra pregunta era qué aspecto tiene el interior de un cuerpo extenso, más exactamente, qué sucede «allí» con el espacio. Y lo que resulta es que ese interior es siempre un exterior para los corpúsculos que se tornan cada vez más y más pequeños.

Entretanto, nuestra tiza ha pasado a ser un montoncito de

polvo. Incluso cuando suponemos que nada ha desaparecido de
[GA 20] la masa material y que ésta permanece reunida – ya no es nuestra tiza, esto es, ya no podemos escribir con ella en la pizarra del modo acostumbrado. Pero esto no es tan preocupante. Lo preocupante es que no podemos encontrar el espacio que buscábamos en el interior de la tiza, el que a ella misma le pertenecía. Tal vez no escudriñamos con la suficiente insistencia. Rompamos otra vez la superficie de la tiza. La superficie de la rotura y los trozos que le corresponden están ahora en el exterior; pero precisamente el segmento de superficie que
(15/16) antes era interior a la tiza vuelve a ser aquello a partir de lo cual se ordenan los granos de tiza y es para este trozo de tiza siempre algo externo. ¿Dónde empieza en general el interior de la tiza y dónde termina su exterior? ¿O es acaso el espacio sólo el continente, esto es, lo que rodea aquello en lo que consiste la tiza, de aquello que la tiza misma es? La tiza sólo ocupa un espacio; a la cosa se le concede en cada caso un lugar. Este emplazamiento [*Einräumung*]* de espacio quiere decir precisamente que el espacio le es algo exterior. Lo que ocupa el espacio establece siempre una delimitación entre lo exterior y lo interior. Lo interior es sólo un exterior que ha quedado atrás. (Tomado en sentido estricto no hay en el espacio ni un interior ni un exterior. Pero, ¿dónde va a poder encontrarse un exterior y un interior si no es en el espacio? Tal vez es el espacio la posibilidad de que se dé en general un interior y un exterior, pero él mismo no es ni un interior ni un exterior. La proposición: «el espacio es la posibilidad de lo exterior y lo interior» puede que sea verdadera; lo que denominamos «posibilidad» es, sin embargo, aún algo indeterminado. «Posibilidad» puede querer decir muchas cosas. No somos de la opinión de que con lo dicho se ha decidido ya la pregunta por la relación entre la cosa y el espacio; quizás la pregunta aún no está siquiera suficientemente bien planteada. Ni siquiera se ha tenido aún en cuenta lo que tiene que ver con el espacio característico de cosas como esta tiza, o sea, de útiles de escritura y en general de útiles, lo que denominamos el espacio del útil [*Zeugraum*].)

Nos bastó con dirigir nuestra meditación a la cuestión de si el espacio y el tiempo son «externos» a las cosas o no. Lo que ahora

se muestra es que también el espacio que pareciera exactamente estar precisamente en el interior de la cosa, es, visto desde la perspectiva de la cosa corporal y sus partículas, algo externo. [GA 21]

Más externo a las cosas si cabe es el tiempo. Esta tiza también tiene sus tiempos, ahora los momentos en los que está aquí y ahora en los que está allí. En la pregunta por el espacio aún pareció que, desde alguna perspectiva, éste podía encontrarse en la cosa misma. En relación con el tiempo ni siquiera es válida esta posibilidad. El tiempo pasa por encima de las cosas como el torrente sobre los guijarros; quizás ni siquiera de ese modo, ya que el paso del agua al menos mueve las piedras, hace chocar a unas contra otras y las desgasta. Pero el transcurso del tiempo no afecta a las cosas. El que ahora pase el tiempo entre las 5:15 y las 6 no afecta para nada a la tiza. Y aun así decimos que «con» el tiempo y «en el transcurso» del tiempo las cosas se transforman. Las mal afamadas «fauces» del tiempo, según se dice, «roen» las cosas. No puede discutirse que las cosas cambian en el transcurso del tiempo. Pero, ¿ha visto alguien alguna vez el tiempo?, ¿lo ha visto alguien alguna vez corroer o, en general, afectar a las cosas de algún modo?

Quizás sólo puede constatarse el tiempo de las cosas en algunas cosas muy destacadas. Conocemos algunas de éstas: los relojes. Ellos muestran el tiempo. Si contemplamos este reloj, ¿dónde está el tiempo? Vemos la superficie con las cifras y las agujas que se mueven, pero no vemos el tiempo. Podríamos abrir el reloj y observar en su interior. ¿Dónde está ahí el tiempo? Además, este reloj no da el tiempo de forma inmediata, está puesto en hora según los datos del observatorio naval de Hamburgo. Si nos dirigimos allí y preguntamos a esa gente dónde tienen el tiempo tendremos tan poca idea como al principio. (16/17)

Si el tiempo no puede encontrarse siquiera en las cosas que muestran el tiempo, entonces podría parecer que el tiempo no tiene que ver en general con las cosas mismas. Por otro lado, no es un mero modo de hablar el decir que fijamos el tiempo con el reloj. Si quisiéramos negarlo, ¿a dónde iríamos a parar? No sólo la ordenación de la vida cotidiana se desmoronaría, sino que también se haría [GA 22]

imposible cualquier cálculo técnico; la historia, cada recuerdo y cada decisión desaparecerían.

Y, no obstante, ¿en qué relación están las cosas con el tiempo? En cada ensayo de fijar tal relación se refuerza la impresión de que el espacio y el tiempo son sólo marcos de aprehensión de las cosas, indiferentes frente a ellas, pero útiles para señalar en cada caso la posición espacio-temporal de las cosas. Queda aún abierta la cuestión de dónde estén y cómo sean auténticamente esos marcos de aprehensión. Sólo se sabe lo siguiente: gracias a esta posición las cosas particulares son en cada caso éstas. Y, hay –al menos en razón de su posibilidad– muchas cosas iguales. Precisamente, cuando la pregunta por las cosas mismas no se plantea a partir de sus marcos, cada cosa deja de ser necesariamente un «en cada caso esto» inconfundible, sino que lo es sólo en vista del espacio y el tiempo.

Ahora bien, uno de los más grandes pensadores alemanes, Leibniz, negó la posibilidad de que pudieran darse dos cosas iguales. Leibniz planteó un principio[5] que domina toda su filosofía, de la que hoy apenas tenemos una idea. Es el *principium identitatis indiscernibilium*, el principio de la mismidad de las cosas indistinguibles. La sentencia dice: dos cosas indistinguibles, esto es, dos cosas iguales, no pueden ser dos cosas, deben ser la misma, es decir, *ser* una cosa. ¿Por qué?, nos preguntaremos. La fundamentación que ofrece Leibniz es tan esencial para el principio como para toda su posición filosófica fundamental. Dos cosas iguales no pueden ser dos, es decir, cada cosa es insustituiblemente en cada caso ésta, porque en general no puede haber dos cosas iguales. ¿Por qué no? El *ser* de las cosas es
(17/18) su ser-creadas por Dios, donde esta denominación se comprende al modo cristiano-teológico. Si hubiera en algún momento dos cosas iguales, eso significaría que Dios habría creado la misma cosa dos veces, y simplemente habría repetido algo eterno. Semejante quehacer externo y mecánico contradice, sin embargo, la perfección del creador absoluto, la *perfectio Dei*. Por lo tanto, en razón de la esencia del ser en
[GA 23] el sentido del ser-creado no puede haber en ningún caso dos cosas iguales. Este principio se asienta sobre determinados principios y representaciones fundamentales del ente en general y su ser, explícitos

[5] La principal dificultad de la traducción en algunos casos estriba en la imposibilidad de hallar en castellano un vocablo que se corresponda adecuadamente a cada término alemán. En este sentido, la traducción de «principio» se plantea especialmente problemática. Por un lado, «principio» puede ser según su uso laxo y no terminológico traducción de *Anfang*, «comienzo». Sin embargo, también puede aparecer terminológicamente como traducción de *Satz*, *Grundsatz*, *Anfangsgrund* y *Prinzip*. *Satz*, «proposición», sirve tradicionalmente para referir un principio en *Satz vom Grund*, *Satz vom Widerspruch* (i.e. «principio de razón», «principio de contradicción»). *Anfangsgrund* suele

en mayor o menor medida, y sobre determinadas representaciones de la perfección de la creación y del producir en general.

No estamos aún suficientemente preparados para poder tomar posición frente al principio expuesto por Leibniz y su fundamentación. Nos basta con ver de nuevo qué alcance toma en seguida la pregunta «¿qué es una cosa?» Podría ser que aquella fundamentación teológica del principio nos parezca imposible, y no digamos ya la pregunta de la verdad de fe del cristianismo. No obstante, algo persiste, sólo ahora se ilumina que la pregunta sobre el carácter de ser de la cosa, de ser particular y en cada caso ésta, es completamente dependiente de la pregunta por el ser. ¿Significa ser aún para nosotros ser-creado por Dios? Y, si no es así, ¿qué entonces? ¿Acaso ser no significa ya nada para nosotros, de manera que no hacemos sino dar tumbos en un error? ¿Quién debe decidir qué sucede con el ser y con su determinabilidad?

Pero, en principio preguntamos sólo por las cosas más cercanas de nuestro entorno. Éstas se muestran como particulares y en cada caso éstas. Con la referencia a Leibniz se hizo patente que el carácter de las cosas de ser en cada caso éstas también puede fundamentarse a partir del ser de las cosas mismas y no sólo mediante el recurso a la posición espacio-temporal.

traducirse por «principio primero» (v.g. en relación con el título de alguno de los libros de Kant) y literalmente significaría «fundamento del comienzo». *Grundsatz* aparece aquí, en relación con Leibniz, como traducción de *principium*. Pero es que, a su vez, el propio Heidegger se valdrá posteriormente de *Grundsatz* en contraposición a *Prinzip* (vid. el glosario). En los pasajes en los que el autor contrapone o simplemente emplea conjuntamente estos últimos, ha sido forzosa una diferenciación en la traducción, por lo que se ha optado por traducir literalmente *Grundsatz* por «proposición fundamental» y *Prinzip* por «primer principio.» (*N. del T.*)

§ 6.- LA COSA COMO EN CADA CASO ÉSTA

Pero dejemos ahora en suspensión la pregunta de a partir de dónde se determina el carácter de las cosas de ser «en cada caso éstas», y planteemos otra aún más provisional que se encontraba ya inscrita en la anterior.

Dijimos que las cosas particulares a nuestro alrededor son en cada caso éstas. Si decimos de algo con lo que nos encontramos **[GA 24]** que es *esto*, ¿decimos en general algo sobre la cosa misma? Esto, es decir, eso ahí, o sea, lo que ahora señalamos. En el «esto» hay un mostrar, un indicar. Bien es cierto que con él damos a otros –aquellos **(18/19)** con quienes estamos– una indicación de algo. Y, ciertamente, una indicación en el ámbito del «ahí» – éste aquí, esto aquí. El «esto» mienta más precisamente: aquí, en la cercanía inmediata, mientras que con «aquello» nos referimos a algo alejado, aunque aún en el ámbito del aquí y el allí – esto de aquí, aquello de allí. La lengua latina tiene para esto distinciones aún más precisas; *hic* significa «éste aquí», *iste* «ése ahí» e *ille* «aquello allí muy alejado»; la palabra griega ἐκεῖ - con la cual los poetas también se refieren a aquello que queda del otro lado, y que nosotros conocemos como el más allá.

Los gramáticos denominan demostrativas a palabras como «esto» o «aquello»; las palabras muestran, indican a... El carácter gramatical general de estas palabras indicadoras se expresa en la denominación pronombres, por-palabras [*Für-Worte*]; los gramáticos griegos, es decir, los que dieron la pauta a toda la gramática occidental, decían ἀντωνυμία. Ἀντωνυμίαι δεικτικαί. A esta denominación de palabras como «esto» o «aquello» subyace una muy determinada interpretación y comprensión de su esencia. Esta concepción es característica de la gramática temprana –que aún hoy, a pesar de todo, nos domina–, pero que, a su vez, conduce a equívoco. El título por-

palabra –donde palabra se entiende como nombre y sustantivo– quiere decir que palabras como «éste» aparecen en el lugar de sustantivos; esto también lo *hacen*, pero solamente lo hacen *también*. Al hablar de la tiza no nombramos siempre el sustantivo, sino que utilizamos también, en su lugar, la expresión «ésta». No obstante, el papel de sustitución así caracterizado no es la esencia de la por-palabra. Su función denominadora es originaria. Lo comprendemos cuando pensamos que artículos como «el, la, lo» [*«der, die, das»*] tienen su origen en estas palabras indicadoras. El artículo se coloca como es sabido
[GA 25] *antes* del sustantivo. La denominación indicadora del artículo alcanza más allá del sustantivo. El nombrar del sustantivo se consuma siempre ya sobre el fundamento de un indicar; esto es, un «demostrar», un dejar ver de lo confrontado y presente. El logro nominador, que se consuma en el demostrativo, pertenece a los más originarios del decir en general; no es, por tanto, un mero sustituto, es decir, de segundo orden y subordinado.

Es importante atender a lo dicho para ganar una correcta valoración del «esto». El «esto» se encuentra de algún modo ya en toda denominación en tanto que tal. Tan pronto como se nos confrontan las cosas, asumen el carácter del «esto». Pero de esta manera decimos, igualmente, que el «esto» no es un carácter de la cosa misma. El «esto»
(19/20) toma las cosas sólo en la *medida* en que son objeto [*Gegenstand*]* de su indicación. No obstante, los que hablan y mientan, los que utilizan tales palabras indicadoras, los hombres, son siempre sujetos individuales. El «esto» en vez de ser un carácter de la cosa, es sólo un ingrediente subjetivo que corre a nuestra cuenta.

§ 7.- SUBJETIVO – OBJETIVO. LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Cuán poco se dice con la constatación de que el «esto» es una determinación «subjetiva» de la cosa, se aprecia al poder decir con el mismo derecho que ella es igualmente una determinación «objetiva»; ya que *obiectum* mienta lo lanzado-enfrente [*das Entgegengeworfene*]. El «esto» mienta la cosa en la medida en que se nos contrapone, es decir, en tanto que es objetiva. No depende de nuestro ánimo y nuestra voluntad qué sea un «esto», más bien depende tanto de nosotros como de la cosa. Sólo lo siguiente parece quedar claro: determinaciones como la del «esto», que utilizamos en nuestra experiencia cotidiana de las cosas, no son tan comprensibles de suyo, por mucho que lo parezcan. Aún es cuestionable qué tipo de verdad sobre la cosa está contenido en la determinación de ser un «esto», y es cuestionable qué **[GA 26]** tipo de verdad en general es el que tenemos en la experiencia cotidiana de las cosas, si subjetivo u objetivo, o ambos mezclados o ninguno de los dos.

Hasta aquí sólo hemos visto que las cosas más allá del ámbito de la experiencia cotidiana están en verdades diferentes (el sol del pastor y el del astrofísico, la mesa común y la mesa científica). Ahora se muestra que también la verdad acerca del sol del pastor, la verdad sobre la mesa común –por ejemplo, la determinación «este sol» o «esta mesa»–, la verdad del «esto» es aún insondable. ¿Cómo queremos decir algo acerca de la cosa sin tener suficiente conocimiento sobre el tipo de verdad que le corresponde? Podemos igualmente plantear la pregunta contrapuesta: ¿cómo podemos saber algo de la propia verdad sobre la cosa, si no conocemos la cosa misma, para así poder decidir qué verdad puede y debe corresponderle?

Así se vuelve evidente que no es posible recorrer un camino directo hasta la cosa; no porque nos detengamos en medio del camino,

sino porque las determinaciones a las que llegamos y que asignamos –espacio, tiempo, el «esto»– se dan como determinaciones que no pertenecen a las cosas mismas.

(20/21) Por otro lado, tampoco podemos optar por el recurso fácil de decir que si las determinaciones no son «objetivas», entonces son «subjetivas». Podría ser que no fueran ni una cosa ni otra, que la distinción de sujeto y objeto y, con ella, la relación sujeto-objeto sea ella misma un refugio altamente cuestionable –aunque muy apreciado– de la filosofía.

Una situación poco reconfortante – así parece. No hay conocimiento sobre la coseidad de la cosa sin un saber acerca del tipo de verdad en el que está la cosa; sin embargo, sobre esta verdad de la cosa no puede tenerse conocimiento sin un saber acerca de la coseidad de la cosa cuya verdad se pone en cuestión.

[GA 27] ¿Dónde podremos poner pie? Nuestro suelo se desmorona. Tal vez estamos ya cerca de caer en el pozo; en cualquier caso, ya ríen las sirvientas; ¿y si en todo esto somos nosotros mismos estas sirvientas, esto es, si hemos encontrado en secreto que todo este hablar del «esto» y cosas parecidas no es más que fantasioso y vacío?

Tal vez no sería lo peor para nuestro quehacer diario, pero sí para la filosofía, que quisiéramos escabullirnos mediante atajos o pasadizos secretos de la situación de precariedad caracterizada. Podríamos decir: la experiencia cotidiana es, no obstante, digna de confianza; esta tiza es esta tiza y la tomo cuando me hace falta y la dejo cuando no la necesito. Esto es claro como un rayo de sol. Ciertamente – cuando se trata del uso cotidiano. Pero ahora se está preguntando en qué consiste la coseidad de la cosa y si el «esto» es una determinación verdadera de la cosa misma. Tal vez no hemos concebido aún de un modo suficientemente preciso el «esto». Preguntamos otra vez de dónde y cómo se determina la verdad sobre la cosa como un «en cada

caso esto». Así, llegamos a una observación que ya realizó Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (WW II, 73 y ss.). Aunque el planteamiento, el nivel y la intención del pensamiento de Hegel son de otra clase.

Apareció la duda de si la determinación de la cosa como «en cada caso ésta» es sólo «subjetiva»; ya que esta determinación depende de la posición de quien tiene la experiencia y del momento en que precisamente, desde el lado del sujeto, se tiene la experiencia de la cosa.

¿Por qué es esta tiza de aquí en cada caso ésta y ninguna otra? Sólo porque es precisamente ella la que está aquí, y porque está, además, aquí ahora. El aquí y el ahora la convierten en *ésta.* En la determinación indicadora – «esto» – tomamos una relación con el aquí, con un lugar, esto es, con el espacio y, de igual manera, con el ahora, el tiempo. Esto ya lo sabíamos, aunque sólo sea de manera **(21/22)**
general. Pero ahora atendemos especialmente a la verdad sobre la tiza: «aquí está la tiza». Esto es una verdad; el aquí y el ahora determinan **[GA 28]**
la tiza para que digamos manifiestamente: *la tiza*, lo que quiere decir: *ésta.* Estas son, sin embargo, obviedades demasiado palmarias, casi ofensivas. Pero queremos descomponer aún más esta verdad obvia sobre la tiza. Queremos incluso escribir la verdad sobre la tiza para no perder este tesoro.

Tomamos para ello un trozo de papel y escribimos en él esta verdad: «aquí está la tiza». Dejamos esta verdad escrita junto a la cosa de la cual es verdad. Después de la lección se abren las dos puertas, se airea el aula, hay brisa y una corriente de aire lleva el trozo de papel –supongamos– hasta el pasillo. Un estudiante se encuentra el trozo de papel de camino al comedor universitario y lee la oración: «aquí está la tiza» y constata que esto de ninguna manera es cierto. La verdad se ha convertido en falsedad por una corriente de aire. Es curioso, que una verdad dependa de un golpe de viento. Normalmente, los

filósofos cuentan que la verdad es algo que tiene un valor en sí, que está por encima del tiempo y es eterno, y ha de tener cuidado quien diga que la verdad no es eterna. Pues, eso significa relativismo, lo que enseña que todo es sólo relativamente verdadero, sólo parcialmente; ya nada es seguro. Se denomina a tales doctrinas nihilismo. Nihilismo, nada, filosofía de la angustia, tragicismo, antiheroísmo, filosofía del desasosiego [*Sorge*] y de la aflicción – el catálogo de estos títulos banales es inagotable. Ante semejantes títulos se horrorizan los contemporáneos y la filosofía correspondiente es rebatida entonces con ayuda de este terror. ¡Tiempos espléndidos estos, en los que uno ya no necesita pensar ulteriormente [*nachdenken*] ni siquiera en filosofía! ¡En los que cualquiera es presa del terror por orden de más elevadas instancias! ¡Y ahora la verdad debe depender de un golpe de viento! ¿Debe? Me pregunto si tal vez no es así.

Pero, al cabo, depende solamente de que hemos escrito una
[GA 29] media verdad y la hemos confiado a un huidizo trozo papel. Aquí está la tiza, y está, *además*, *ahora*. Queremos determinar más exactamente el ahora. Queremos, para no hacer depender la verdad escrita de un golpe de brisa, fijar la verdad acerca del ahora y, con ello, acerca de la tiza, sobre esta pizarra. Ahora, ¿cuándo ahora? Escribimos sobre la pizarra: «ahora es mediodía». En este momento, justamente ahora, en este mediodía. Tras la lección –suponemos– se cierra el aula, para que
(22/23) nadie ronde la verdad escrita en la pizarra y para evitar que alguien pueda falsearla secretamente. Por la mañana entra el conserje para limpiar la pizarra y lee la verdad: «ahora es mediodía». Y encuentra que la afirmación es falsa y que este profesor se ha equivocado. Durante la noche la verdad se ha transformado en una falsedad.

¡Una extraña verdad! Tanto más curiosa cuanto que, cada vez que creemos tener una información segura acerca de la tiza: que ella misma está aquí y, en cada caso, aquí y ahora, una cosa de aquí y de

ahora[6]. Lo que cambia cada vez es sólo la determinación del aquí y el ahora y, según eso, de la cosa. Y, sin embargo, la cosa sigue siendo un «esto». Es decir, esta determinación le pertenece a pesar de todo a la cosa misma. El «esto» es, así, una determinación general de la cosa, pertenece a su coseidad. Pero la universalidad del «esto» exige, que el «esto» sea determinado generalmente en cada caso como respectivo [*jeweilige*]. La tiza no podría ser para nosotros lo que es, es decir, *una* tiza, ésta y no cualquier otra, si no fuera en cada caso ésta de aquí y de ahora. Ciertamente –diremos– la tiza *para nosotros* es siempre un «esto»; sin embargo, lo que queremos saber, al cabo, es lo que la tiza es *para sí*. Con esta finalidad, hemos hecho de la verdad sobre la *tiza* algo independiente de nosotros y la hemos anotado en un trozo de papel y sobre la pizarra. Y hemos visto que, mientras se conserve en la verdad algo acerca de la tiza misma, la verdad se convertirá en falsedad.

Esto nos sugiere que quizás debamos ensayar otros caminos con la verdad acerca de la tiza. En vez de confiar las verdades al trozo de papel o a la pizarra, podríamos mantenerlas con nosotros, aún más de lo que lo hemos hecho anteriormente, para así librarnos de la notable angustia ante el subjetivismo o siquiera poder soportarla. Así, podría suceder que cuanto más comprendamos la verdad acerca de la tiza como nuestra, más cerca lleguemos a lo que la tiza sea para sí. Se ha hecho evidente que la verdad acerca de la cosa está en conexión con el espacio y el tiempo. Por ello puede suponerse que adentrándonos más a fondo en la esencia del espacio y el tiempo llegaremos más cerca de la cosa, si bien se tiene aún la impresión –y se tendrá siempre– de que espacio y tiempo son meros marcos para la cosa. **[GA 30]**

Finalmente, surge la pregunta de si la verdad sobre la cosa es algo que sólo se adjudica y se adhiere a la cosa con ayuda de un trozo de papel – o si no sucederá que, al contrario, es la cosa la que depende de la verdad, del modo en que aparece en el espacio y el tiempo; si

[6] El original alemán dice: *ein hiesiges und jetziges Ding.*

no será la verdad como tal la que ni depende de la cosa, ni yace en nosotros, ni está en algún otro lugar del cielo.

(23/24) Todas las consideraciones anteriores no han llevado supuestamente más que a que, ahora, no sepamos qué hacer con la cosa y nos hayamos embrollado. Ciertamente – esa era nuestra intención. Aunque no para dejarlo en ese equívoco, sino para hacer saber que el dirigirse alegremente a las cosas se convierte en una situación peculiar en *el* momento en el que lo que se quiere saber es qué sucede con la coseidad de la cosa.

Si recordamos ahora el punto de partida, entonces, en razón del particular preguntar titubeante que hemos llevado a cabo intencionadamente, podemos mesurar por qué nos hemos acercado tan poco a la cosa misma. Comenzamos con la constatación de que las cosas de nuestro entorno son particulares, y estas cosas particulares son en cada caso éstas. Con esta última caracterización llegamos al ámbito de la indicación de las cosas: o a la inversa, al ámbito de cómo se nos confrontan [*begegnen*]* las cosas. Indicación
[GA 31] y confrontación mientan en general el ámbito en el que también nos hallamos nosotros, los presuntos «sujetos». Si queremos aprehender este ámbito, nos encontramos siempre con el espacio y el tiempo; lo que denominamos el espacio-tiempo [*Zeit-Raum*] que posibilita la indicación y la confrontación, el ámbito que yace en torno a las cosas, aquello que se daba a conocer en cada caso mediante la obligada alusión al espacio y al tiempo.

§ 8.- LA COSA COMO PORTADORA DE PROPIEDADES

Tal vez nunca podamos saber algo de las cosas o concretar algo sobre ellas si no es manteniéndonos en el ámbito dentro del cual se nos confrontan. Aún así, no nos desprendemos de la pregunta de si llegamos a las cosas al menos dentro de este ámbito dentro del cual nos mantenemos siempre ya en relación con ellas. Si esto es así, entonces desde aquí también podremos concretar algo acerca de las cosas mismas, es decir, ganar una representación de cómo están constituidas. Así, es aconsejable obviar de una vez el marco en el que se insertan las cosas en torno a nosotros y fijarnos exclusivamente en su constitución. Este camino tiene tanto derecho a ser transitado como el anterior.

Preguntamos de nuevo «¿qué es una cosa?», «¿qué aspecto tiene una cosa?» Incluso si dejamos de atender a la coseidad de la cosa, hemos de ponernos a la obra ahora con precaución, quedarnos en principio en las cosas particulares, observarlas y aferrarnos a lo observado. La piedra – es dura, de color gris, de superficie áspera; tiene una figura irregular, es pesada y está compuesta de tales o cuales **(24/25)** materiales. Una planta – tiene una raíz, tallo y hojas. Éstas son verdes, con muescas; el pecíolo es corto, etc. Un animal tiene ojos y orejas; puede moverse de un sitio a otro, tiene además de órganos sensibles, también órganos digestivos y reproductores, órganos que crea, utiliza y en cierto sentido renueva. Denominamos a esta cosa – al igual que a las plantas, que también tienen órganos – un organismo. Un reloj **[GA 32]** tiene un engranaje, un resorte y una superficie con cifras, etc.

Podríamos seguir así infinitamente. Lo que así constatamos es correcto. La información que obtenemos está tomada de manera fiel a lo que las cosas mismas nos muestran. Ahora preguntamos de una manera más determinada: ¿como qué se nos muestran las cosas? Nos

desentendemos de qué sea piedra, rosa, perro, reloj o cualquier otra cosa. Sólo nos fijamos en lo que las cosas son corrientemente: son siempre algo que tiene tales o cuales propiedades, son siempre algo que está constituido de tal o cual manera. Este algo es portador de propiedades; el algo subyace en cierto modo a las complexiones; este algo es lo que permanece, aquello a lo que volvemos siempre como lo mismo en la constatación de sus propiedades. Así son, entonces, las cosas mismas. ¿Qué es, según esto, una cosa? Un núcleo en torno al cual yacen muchas propiedades cambiantes, o un portador en el que se colocan esas propiedades, algo que posee o tiene en sí algo otro. Por mucho que queramos darle más vueltas, la constitución de las cosas se muestra de este modo; y el espacio y el tiempo están en torno a ellas como el marco en el que se insertan. Esto es tan evidente y comprensible de suyo que uno casi tiene miedo de enunciar explícitamente estos lugares comunes. Es todo tan palmario que uno no entiende por qué nos tomamos tantas molestias, ni por qué hablamos del «esto» y de dudosos principios metafísicos, de grados de verdad y de todo lo demás. Dijimos que la consideración debía moverse en el ámbito de la experiencia cotidiana. ¿Qué es aún más cercano que tomar las cosas tal como son? Podemos seguir la descripción de las cosas y decir: que una cosa varíe sus propiedades puede influir en otras cosas. Las cosas se afectan mutuamente y se contraponen resistencia; estas relaciones entre las cosas generan entonces otras propiedades que, de nuevo, las cosas «tienen».

Esta caracterización de las cosas y de sus relaciones corresponde
[GA 33] a lo que denominamos la «concepción natural del mundo». «Natural» – porque en ella permanecemos de una manera completamente «natural» y nos desentendemos de toda sesuda metafísica y de toda audaz e inútil
(25/26) teoría sobre el conocimiento. Permanecemos de modo «natural» y abandonamos también a las cosas mismas a su propia «naturaleza».

Si ahora dejamos que la filosofía diga algo y preguntamos desde ella, entonces se hace patente que, desde siempre, tampoco la filosofía ha dicho algo diferente. Lo que enunciamos acerca de la cosa –que es portadora de propiedades– es algo que ya dijeron Platón y, sobre todo, Aristóteles. Posteriormente se ha vuelto a afirmar, tal vez con otras palabras y conceptos, pero fundamentalmente se quiere decir lo mismo, incluso cuando los «puntos de vista» filosóficos son tan distintos como, por ejemplo, en Kant y en Aristóteles. Kant formula en la *Crítica de la razón pura* (A 182) como un principio lo siguiente: «todas las apariciones [*sc. las cosas para nosotros*] contienen lo permanente (*substancia*) como el objeto mismo, y lo alterable, como su mera determinación, esto es, un modo como el objeto existe.»

¿Qué es entonces una cosa? Respuesta: es el portador presente de muchas propiedades presentes y variables en ella.

Esta respuesta es tan «natural» que domina el pensamiento científico, y no sólo el pensamiento «teórico», sino también toda relación con las cosas, su cálculo y su apreciación.

Podemos fijar la determinación heredada de la esencia de la coseidad de la cosa con títulos conocidos y comunes:

1.- ὑποκείμενον - συμβεβηκός
substrato [*Unterlage*]– lo que siempre está ya junto a... y con..., lo que está colocado también con...
2.- *substantia – accidens*
3.- Portador – propiedades
4.- Sujeto – predicado)

§ 9.- LA CONSTITUCIÓN DE LA ESENCIA DE LA VERDAD, DE LA COSA Y DE LA PROPOSICIÓN [GA 34]

La pregunta «¿que es una cosa?», está, para satisfacción general, decidida desde hace tiempo, es decir, la pregunta evidentemente ha dejado de ser una pregunta.

Además, la respuesta a la pregunta, es decir, la determinación de la cosa, en tanto que portadora presente [*vorhanden*]* de propiedades presentes en ella, está fundamentada de tal manera –y su verdad siempre se puede fundamentar de tal modo– que no admite superación posible. Pues también la fundamentación es «natural» y, por ello, tan común que es preciso resaltarla para siquiera tenerla en cuenta.

¿En qué consiste esta fundamentación de la verdad de la determinación común de la cosa? Respuesta: en nada menos que en la esencia misma de la verdad. Verdad – ¿qué quiere decir esto? La verdad es lo que tiene validez. Lo que tiene validez es lo que se corresponde con los hechos. Se corresponde cuando se dirige a los hechos, esto es, cuando se adecua a cómo son las cosas mismas. La verdad es, según eso, adecuación a las cosas. Evidentemente no debemos adecuar sólo las verdades particulares a las cosas particulares, sino la esencia misma de la verdad. Si la verdad es corrección [*Richtigkeit*], guiarse por... [*Sich-richten nach...*], entonces debe ser obviamente válido lo siguiente acerca de la determinación de la esencia de la verdad: ella debe adecuarse a la esencia de la cosa (de la coseidad). A partir de la esencia de la verdad como adecuación es necesario que la constitución de las cosas se refleje en la constitución de la verdad. (26/27)

Si, así, encontramos en la constitución de la esencia de la verdad la misma estructura que en la constitución de la esencia de las cosas, entonces desde la esencia misma de la verdad se confirma la verdad de la determinación usual de la constitución de la esencia de la cosa.

La verdad es la adecuación a las cosas, correspondencia con ellas. Pero, ¿de qué tipo es aquello que se corresponde? ¿Qué es lo correspondiente? ¿Qué es aquello de lo que decimos que es verdadero
[GA 35] o falso? De modo tan «natural», como es comprender la verdad como correspondencia con las cosas, se da naturalmente también la fijación de aquello que es verdadero o falso. Lo verdadero que encontramos, instituimos, divulgamos y defendemos, lo aprehendemos con palabras. Pero una sola palabra –puerta, tiza, grande, pero, y– no es verdadera, ni tampoco falsa. Verdadero o falso lo es siempre sólo una unión de palabras: la puerta está cerrada; la tiza es blanca. A esta unión de palabras la denominamos un enunciado [*Aussage*]* simple. Éste es o bien verdadero, o bien falso. El enunciado es, por tanto, el lugar y el asiento de la verdad. Por eso decimos simplemente que este o aquel enunciado es una verdad. Las verdades y las falsedades son proposiciones.

¿Cómo está constituida una verdad en tanto que enunciado? ¿Qué es un enunciado? El nombre «enunciado» es plurívoco [*mehrdeutig*]*. Nosotros distinguimos cuatro significados que se copertenecen y que sólo en esta unidad proporcionan el rasgo fundamental total de la constitución de un enunciado:

Enunciar de...	proposición
Enunciar sobre...	información
Enunciar a...	Comunicación
Expresarse...	Expresión

(27/28) Alguien que es llamado como testigo ante un tribunal rehúsa declarar, eso significa en primer lugar: él no dice nada, se guarda para sí lo que sabe. La declaración o el enunciado [*Aussage*]* se comprende aquí como una comunicación enunciativa en contraposición al permanecer en silencio. Cuando se realiza una declaración, ésta no está constituida sólo por palabras aisladas, sino que es, más bien,

un informe. El testigo que se decide a declarar, narra algo. En este informe se declara o enuncia algo sobre algún estado de cosas. Los enunciados exponen el suceso, por ejemplo el acontecimiento y las circunstancias de un intento de robo del que se ha sido testigo. El testigo declara: la casa estaba a oscuras; las ventanas estaban cerradas, etc.

La declaración [*Aussage*], la enunciación en el sentido amplio de una comunicación, está constituida ella misma de «enunciados» [*Aussagen*] en sentido estricto, esto es, de proposiciones. Los enunciados en sentido restringido no mientan el declarar [*das Heraussagen*], sino que mienta el decir [*das Sagen*] que ofrece una información acerca de la casa, su estado y la situación global de las cosas. Enunciar significa ahora: decir algo en vista de la situación y de las circunstancias, desde ellas y a partir de ellas; enunciado, esto es, información sobre... Esta información es ofrecida de tal manera que se realizan enunciados de aquello de lo que trata el discurso, de lo que va la información. Enunciar significa, en tercer lugar, tomar de aquello sobre lo que se habla (por ejemplo, de la casa), aquello que le pertenece y atribuirlo y afirmarlo expresamente como algo que le pertenece. Lo enunciado en este sentido lo denominamos el predicado. El enunciado en este tercer sentido es «predicativo»; es la proposición. **[GA 36]**

El enunciado entonces es algo triple: una proposición que ofrece información, donde tal información, cuando se consuma frente a otro, se convierte en comunicación. La comunicación concuerda cuando la información es correcta, esto es, cuando la proposición es verdadera. El enunciado como proposición, como enunciado del a, b de H, es el asiento de la verdad. En la constitución de la proposición, esto es de una verdad simple, distinguimos sujeto y predicado y cópula – el objeto de la proposición, la enunciación de la proposición

y la palabra que los conecta[7]. La verdad consiste en que el predicado convenga al sujeto y que sea dicho y puesto en la proposición en tanto que conveniente. La constitución y los elementos constitutivos de la verdad, esto es, de la proposición verdadera (el objeto y la enunciación de la proposición), se adecuan precisamente a aquello por lo que se guía la verdad en tanto que tal, a la cosa en tanto que soporte y a sus propiedades.

Así tomamos de la esencia de la verdad, es decir, de la constitución de la proposición verdadera, una prueba inequívoca de la verdad de la determinación ofrecida de la constitución de la cosa.

Si atendemos ahora a todo lo que caracteriza a la respuesta para nuestra pregunta «¿qué es una cosa?», entonces podemos hacer valer esta tríada:

(28/29) 1.- La determinación de la cosa como portadora de propiedades se genera de modo completamente «natural» desde la experiencia cotidiana.

[GA 37] 2.- Esta determinación de la coseidad se erigió desde antiguo en la filosofía porque viene sugerida desde sí misma como completamente «natural».

3.- La corrección de esta determinación de la esencia de la cosa es mostrada y fundamentada mediante la esencia misma de la verdad. La esencia de la verdad parece de por sí obvia, es decir, es «natural».

Una pregunta que puede ser respondida de un modo tan natural y que, a su vez, puede ser fundamentada en todo momento de manera igualmente natural, deja de ser seriamente ya una pregunta. Si uno quisiera aún mantener en pie la pregunta, esto significaría sólo testarudez ciega o un tipo de locura obstinada en arremeter contra lo «natural» y contra lo que queda fuera de toda duda. Haríamos bien entonces en abandonar la pregunta ya liquidada «¿qué es una cosa?» Antes de abandonar expresamente esta pregunta, ya concluida, interpondremos aún otra pregunta.

[7] Heidegger menciona aquí tanto «*Subjekt, Prädikat und Copula*», como «*Satzgegenstand, Satzaussage und Verbindungswort*», que son los equivalentes en alemán de «sujeto, predicado y cópula», los primeros según la terminología gramatical heredada del latín, y los segundos propiamente en alemán. *(N. del T.)*

§ 10.- HISTORICIDAD DE LA DETERMINACIÓN DE LA COSA

Como se mostró, la respuesta a la pregunta «¿qué es una cosa?» reza: una cosa es el soporte de propiedades, y su correspondiente verdad descansa en el enunciado, la proposición, que es una conjunción de sujeto y predicado. Esta respuesta –se dijo– es completamente natural, al igual que su fundamentación. Preguntaremos ahora sólo lo siguiente: ¿qué quiere decir aquí «natural»?

Llamamos «natural» a aquello que se comprende sin más, «por sí mismo», en el ámbito de la comprensibilidad cotidiana. Para un ingeniero italiano, por ejemplo, la construcción interna de un gran bombardero se comprende por sí misma. Para un etíope de una remota aldea de montaña, una cosa semejante no es en absoluto «natural»; no se comprende por sí misma, lo que quiere decir que para este hombre o su tribu no es evidente desde lo que, sin más intervención, es comprensible por comparación con lo cotidianamente conocido. **[GA 38]** En la época de la Ilustración era «natural» lo que se demostraba y podía comprenderse según determinados principios de la razón sostenida sobre sí misma y que, por eso, era lo propio de todo hombre en sí y de la humanidad en general. Para la Edad Media era natural todo lo que recibía su esencia, su *natura*, de Dios, lo que puede estar conformado en razón de este origen y persistir en cierto modo sin **(29/30)** más intervención divina. Lo que para un hombre del siglo XVII era natural, lo racional de una razón universal en sí, desligada de toda otra vinculación, aparecería ante el hombre del medioevo como algo del todo antinatural. Pero también se da el caso contrario, como se sabe desde la Revolución Francesa. De todo esto se sigue que lo que sea «natural» *no* es en absoluto «natural»; es decir, algo comprensible de suyo para cualquier hombre existente. Lo «natural» es siempre

histórico.

Así, se abre camino sin advertirlo una sospecha: ¿qué sucedería entonces si esta determinación supuestamente tan natural de la esencia de la cosa no fuera de ninguna manera comprensible de suyo, si no fuera «natural»? Entonces, debió de haber un tiempo en el que la esencia de la cosa no estaba determinada aún de este modo. Consiguientemente, tuvo que haber además una época en la que esta determinación de la esencia de la cosa fuera elaborada por primera vez. La instauración de esta determinación de la esencia de la cosa, entonces, no habría caído en absoluto del cielo, sino que estaría fundada ella misma en unos presupuestos bien determinados.

Y así es de hecho. Podemos seguir el devenir de esta determinación de la esencia de la cosa en sus rasgos principales en Platón y Aristóteles. No sólo eso: en ese mismo tiempo y en ese mismo contexto del descubrimiento de la cosa, se descubre también por vez primera la proposición en tanto que tal, e igualmente el que la verdad como adecuación a la cosa tiene su asiento en la proposición. La denominada determinación «natural» de la esencia de la verdad, desde la que obtenemos una prueba para la corrección de la determinación
[GA 39] de la esencia de la cosa, este concepto natural de la verdad tampoco es, sin más, «natural».

Es por esto que la «visión natural del mundo», a la que recurrimos continuamente, no es comprensible de suyo. Sigue siendo cuestionable. Eso tan socorrido –lo «natural»– es en un sentido destacado algo histórico. Así, podría ser que en nuestra visión natural del mundo estemos dominados desde hace siglos por una antigua interpretación de la coseidad de la cosa mientras que las cosas se nos confrontan de una manera completamente distinta. La pregunta que hemos planteado entretanto acerca de qué sea «natural» nos impide dar irreflexivamente [unbedacht] por liquidada la pregunta «¿qué es

una cosa?». La pregunta parece ahora determinarse por vez primera de una manera más clara. La misma pregunta se ha convertido ahora en una pregunta histórica. En tanto que nos acerquemos a las cosas de manera aparentemente más libre y desprejuiciada, y digamos que ellas son las portadoras de propiedades, no somos nosotros los que así vemos y hablamos, sino que habla, más bien, una antigua tradición histórica. Pero, ¿Por qué no íbamos a querer dejar esta historia en **(30/31)** paz? No nos estorba lo más mínimo. Con esa interpretación de la cosa nos sentimos cómodamente orientados. Incluso si admitimos que tomamos conocimiento de la historia del descubrimiento y la interpretación de la coseidad de la cosa, no cambia, por ello, nada en las cosas. El tranvía no circula de manera diferente a como lo hacía antes; la tiza es una tiza, la rosa es una rosa, el gato es un gato.

Dijimos en la primera sesión de estas lecciones que la filosofía es aquel pensamiento con el que uno no puede hacer nada de modo inmediato. Pero, ¿quizás sí de modo mediato, esto es, bajo determinadas condiciones y por caminos a los cuales uno ya no considera abiertos sin más por la filosofía y pudiendo ser sólo abiertos por ella?

Bajo determinadas condiciones: cuando, por ejemplo, nos sometemos al esfuerzo de pensar hasta el extremo la situación interna de las actuales ciencias naturales, de lo inanimado y de lo viviente, cuando del mismo modo pensamos hasta el extremo la relación de la técnica maquinal con nuestra existencia [*Dasein*]*, entonces se **[GA 40]** hace evidente: aquí el saber y el cuestionar llegan a unos límites que muestran que se carece propiamente de una relación más originaria con las cosas, que una tal relación es sólo aparente debido al avance de los descubrimientos y los logros técnicos. Vislumbramos que podría ser correcto lo que la zoología o la botánica investigan sobre animales y plantas y cómo lo investigan. Pero, ¿son aún animales y

plantas? ¿No son máquinas previamente dispuestas de tal manera que luego puede decirse que son «tan listas como nosotros»?

Podemos ahorrarnos el esfuerzo de tomar ese camino. Podemos recurrir a lo que encontramos «naturalmente», es decir, a aquello en lo que ya no se piensa. Podemos hacer valer la total falta de pensamiento como criterio de las cosas. El tren eléctrico seguirá marchando exactamente del mismo modo. Pues las decisiones –las que se toman o las que dejan de tomarse– no encuentran su lugar en relación con tranvías y motocicletas, sino en otro lugar – precisamente en el ámbito de la libertad histórica, esto es, allí donde una existencia histórica se decide por su fundamento y cómo se decide por él, qué plano de la libertad del saber se elige y qué es lo que pone como libertad.

Estas decisiones son diferentes en distintas épocas y pueblos. No pueden ser forzadas. Un pueblo sienta siempre para sí el rango de su existencia [*Dasein*]* con el nivel libremente elegido de la libertad
(31/32) del respectivo saber, esto es, con la inexorabilidad del *preguntar.* Los griegos vieron en el poder-preguntar [*Fragenkönnen*] toda la nobleza de su existencia; Su poder-preguntar era para ellos el criterio de distinción frente aquellos que no podían o no querían hacerlo. A éstos los llamaron bárbaros.

Podemos dejar en paz la pregunta de nuestro saber sobre las cosas y opinar que terminará por solucionarse algún día. Podemos admirar los logros de las ciencias naturales actuales y la técnica y no
[GA 41] necesitamos saber cómo se ha llegado a esto – que, por ejemplo, la ciencia moderna sólo fuera posible en un enfrentamiento con el saber de la Antigüedad, sus conceptos y principios llevado a cabo desde la más temprana pasión por el preguntar. No necesitamos saber nada de eso y podemos creer que somos hombres tan excelentes que todo eso nos ha de venir como caído del cielo.

Podemos estar convencidos también de lo imprescindible de un preguntar que sobrepase todo lo anterior en alcance, profundidad y seguridad, porque sólo de ese modo dominaremos lo que, de otro modo, nos arrastra con su comprensibilidad de suyo [*Selbstverständlichkeit*].

Las decisiones no son decididas mediante palabras sino sólo mediante el trabajo. Nosotros nos decidimos por el preguntar, por un preguntar muy intrincado y arduo, que durante décadas permanecerá siendo sólo un preguntar. Entretanto, otros pueden dar a conocer tranquilamente sus verdades al hombre. Nietzsche anotó en uno de sus caminos solitarios la siguiente sentencia:

> «Terrible *automeditación* [*Selbstbesinnung*]: hacerse consciente no como individuo, sino como humanidad. Meditemos, pensemos de nuevo: ¡recorramos los caminos pequeños y extensos!» (*Voluntad de poder*, n. 585)

Aquí nosotros recorremos sólo un pequeño camino, el de la pequeña pregunta «¿qué es una cosa?» El resultado fue que las determinaciones aparentemente comprensibles de suyo no son «naturales». Las respuestas que damos aparecieron en un tiempo ya antiguo. Cuando preguntamos por la cosa de un modo aparentemente natural y desprejuiciado, entonces habla en la pregunta una opinión previamente conformada sobre la coseidad de la cosa. La historia habla ya en el mismo modo de plantear la pregunta. Por eso dijimos que la pregunta es histórica. Aquí hay una determinada indicación para nuestro proceder si lo que queremos es plantear la pregunta con suficiente comprensión.

¿Qué debemos hacer si la pregunta es histórica? ¿Qué significa **[GA 42]**
aquí «histórico»? Constatamos en primer lugar que la respuesta común **(32/33)**
a la pregunta por la cosa surge ya en un tiempo anterior, pasado. Pudimos constatar que desde entonces el tratamiento de la pregunta ha llevado a cabo diversas transformaciones, si bien no radicalmente

destructivas, que con el transcurso de los siglos han aparecido las diferentes teorías sobre la cosa y sobre la proposición y sobre la verdad en relación con la cosa. Por ello, puede mostrarse que la pregunta y la respuesta tienen –como suele decirse– su historia, esto es, tienen ya un pasado. Pero no es esto a lo que nos referimos precisamente cuando decimos que la pregunta «¿qué es una cosa?» es histórica. Ya que aquel relato sobre el pasado, e igualmente sobre las etapas previas de la pregunta por la cosa, trata de algo que permanece quieto; este tipo de relato histórico es un explícito aquietamiento de la historia [*Stillegung der Geschichte*] – mientras que ésta es, sin embargo, un acontecer [*Geschehen*]. Preguntamos históricamente cuando preguntamos por lo que aún acontece, incluso cuando esto que acontece pueda tener la apariencia de haber pasado. Preguntamos qué acontece aún y si estamos a la altura de ese acontecer, de tal manera que esto pueda por vez primera desplegarse.

Consecuentemente, no preguntamos por opiniones y perspectivas y proposiciones sobre la cosa que previamente hayan aparecido, para colocarlas en fila una detrás de otra, como se colocan las picas en una colección de armas, según sean de un siglo o de otro. No preguntamos en general por la fórmula y la definición de la esencia de la cosa. Estas fórmulas son sólo el sedimento y el precipitado de posiciones fundamentales que la existencia histórica en medio del ente en su totalidad asumió en relación con éste y acogió en sí. Ahora bien, nosotros preguntamos por esas posiciones fundamentales, por el acontecer en ellas y por los movimientos fundamentales de la existencia que acontecen, unos movimientos que aparentemente ya no son tales porque son pasados. Pero, aunque un movimiento no sea constatable, no necesita por ello haber desaparecido; puede estar también en un estado de reposo.

Lo que se nos aparece como pasado, es decir, lo que no esté aconteciendo en términos absolutos, puede ser reposo [*Ruhe*]. Y este reposo puede tener una plenitud de ser y de efectividad [*Wirklichkeit*]* **[GA 43]** que, al cabo, supere esencialmente la efectividad de lo efectivo en el sentido de lo actual [*das Aktuelle*].

Este reposo del acontecer no es la ausencia [*Abwesenheit*] de la historia, sino una forma fundamental de su asistencia [*Anwesenheit*]*. Lo que medianamente conocemos y nos representamos en primer lugar como el pasado es, en la mayoría de los casos, sólo lo que alguna vez fue «actual», aquello que en otra ocasión causó una impresión o hizo simplemente el ruido que siempre acompaña a la historia, pero que no es propiamente la historia. Lo meramente pasado no agota lo sido [*das Gewesene*]. Éste se esencia aún, y su modo de ser es un reposo propio del acontecer, cuyo modo se determina a su vez desde **(33/34)** lo que acontece. El reposo es sólo movimiento que se detiene en sí, a menudo más siniestro que éste mismo.

§ 11.- VERDAD – PROPOSICIÓN (ENUNCIADO) – COSA

El reposo del acaecer a partir de un tiempo precedente puede tener diferentes configuraciones y fundamentos. Observemos cómo atañe en este sentido a nuestra pregunta. Previamente oímos que en tiempos de Platón y Aristóteles se conformó la determinación de la cosa como portadora de propiedades. En la misma época se llegó al descubrimiento de la esencia de la proposición. En esa época se desarrolló igualmente la caracterización de la verdad como adecuación del percibir [*Vernehmen*] de las cosas, y tal verdad encuentra su lugar en la proposición. Todo esto puede exponerse al hilo de los diálogos y los tratados de Platón y Aristóteles. También podemos mostrar cómo estas doctrinas acerca de la cosa, la proposición y la verdad se transformaron en la Stoa y, más aún, cómo aparecieron en el medioevo nuevas distinciones, de nuevo otras en la modernidad y en el Idealismo alemán aún otras. Así narraríamos una «historia» sobre la pregunta, pero en ningún caso preguntaríamos históricamente, esto es, de ese **[GA 44]** modo dejaríamos por completo en reposo, sin ni siquiera tocarla, la pregunta «¿qué es una cosa?»; aquí el movimiento sólo consistiría en mantener unas teorías frente a otras con la ayuda de semejante relato. Únicamente traeríamos fuera del reposo la pregunta «¿qué es una cosa?» si insertáramos las determinaciones platónico-aristotélicas acerca de la cosa, la proposición y la verdad, en determinadas posibilidades y las pusiéramos ante una decisión. Preguntamos: la determinación de la esencia de la cosa *y* la determinación de la esencia de la proposición *y* la determinación de la esencia de la verdad, ¿se consuman simultáneamente sólo por casualidad, o dependen la una de la otra y esto, además, de una manera necesaria? Y si sucede esto último, ¿cómo dependen estas determinaciones la una de la otra? Presuntamente dimos ya una respuesta a esta pregunta cuando nos

referimos a la fundamentación de la corrección de la determinación de la esencia de la cosa. Allí se mostró que la determinación de la constitución de la esencia de la verdad debía –en razón de la esencia de la verdad como corrección– guiarse según la constitución de la esencia de la cosa. Con ello se constata una determinada relación entre la esencia de la cosa y la esencia de la proposición y la verdad.

(34/35) Esto también se muestra en la ordenación de la determinación de la cosa y de la proposición, según la cual la relación sujeto-predicado se encuentra en cuarto lugar –*cf.* pág. GA 33, (26). En cualquier caso, no debemos olvidar que introdujimos la indicación al complejo así considerado como la opinión de la concepción común y «natural» de la pregunta. Sin embargo, esa opinión no es en absoluto «natural». Lo que quiere decir ahora que su solidez se disuelve en una serie de preguntas. Éstas rezan: ¿se adecuaba la constitución de la esencia de la verdad y de la proposición a la constitución de la cosa? ¿O, más bien, al contrario, se interpretaba la constitución de la esencia de la cosa como portadora de propiedades según la constitución de la proposición como unidad de «sujeto» y «predicado»? La constitución de la proposición, ¿la ha obtenido el hombre de la constitución de la cosa o, por el contrario, la ha impuesto sobre las cosas?

[GA 45] En caso de suceder esto último, habría que hacerse de inmediato otra pregunta: ¿cómo llega la proposición, el enunciado, a ofrecer el criterio y el modelo para el modo en el que la cosa debe ser determinada en su coseidad? Puesto que la proposición, el enunciado, el poner y el decir son acciones humanas, se concluye que no es el hombre el que se orienta según las cosas, sino las cosas las que deben guiarse según el hombre y el sujeto humano, aquello que usualmente se concibe como el «yo». Tal interpretación de la relación genética entre la determinación de la cosa y la de la proposición parece inverosímil, al menos entre los griegos. Pues el punto de vista del yo es algo moderno

y, por ello, nada griego. Para los griegos era la polis la que ofrecía la medida. Hoy en día todo el mundo habla de la polis griega. Ahora bien, uno de entre los griegos, el pueblo de los pensadores, formuló la siguiente sentencia: **πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.**

«De todas las cosas es el hombre medida, de las que son, que son, de las que no son, que no son.» El hombre que profirió esta sentencia, Protágoras, redactó un escrito con el sencillo título de ἡ Ἀλήθεια, *La verdad.* El momento en que se enunció esta sentencia no está temporalmente muy alejado de la época de Platón. Quizás no resida ningún «subjetivismo» en que la constitución de la cosa se oriente en la constitución de la proposición, y no al revés; subjetivas son exclusivamente las opiniones posteriores sobre el pensamiento de los griegos. Si, de hecho, son la proposición y lo establecido en la proposición, como la verdad comprendida al modo de la corrección, el criterio para la determinación de la cosa, y si con ello es de otra manera –precisamente a la inversa– de como entiende la opinión natural, entonces se abre paso otra pregunta: ¿dónde yace el fundamento y la garantía de que ahora también se ha dado con la **(35/36)** esencia de la proposición? ¿Desde dónde se determina lo que sea en general la verdad?

Así, vemos que lo que sucedió en la determinación de la esencia de la cosa, no es en absoluto algo pasado y que haya quedado **[GA 46]** resuelto, sino, como mucho, estancado. Por ello, es algo que hay que poner en movimiento y que aún hoy resulta cuestionable. Si no nos dedicamos meramente a repetir opiniones, sino que, más bien, queremos concebir lo que comúnmente decimos y opinamos, entonces nos encontraremos de nuevo con una espiral de preguntas.

En primer lugar: ¿se determina la esencia de la proposición y de la verdad desde la esencia de la cosa o se determina la esencia de

la cosa desde la esencia de la proposición? La pregunta está planteada sobre un 'o bien..., o bien...' Sin embargo –y esta será la pregunta decisiva–, ¿es suficiente este 'o bien..., o bien...'? ¿Son la esencia de la cosa y la esencia de la proposición constituidos de modo reflejo sólo porque ambas se determinan comúnmente desde la misma, aunque más profunda raíz? ¿Qué debe ser y dónde debe estar este fundamento común para la esencia y el origen de la cosa y de la proposición? ¿Lo incondicionado [*das Unbedingte*]? Dijimos al comienzo: aquello que condiciona la esencia de la cosa en su coseidad, no puede él mismo ser un cosa y algo condicionado, debe ser algo in-condicionado [*ein Un-bedingtes*]. Pero la esencia de lo incondicionado se codetermina mediante aquello que es puesto como cosa y como condición [*Bedingung*]*. Si se tiene a la cosa por un *ens creatum*, como algo presente [*Vorhanden*]* creado por Dios, entonces lo incondicionado es Dios en el sentido del Antiguo Testamento. Cuando se tiene a la cosa por lo que está frente al yo como un objeto [*Gegenstand*]*, esto es como el no-yo, entonces lo incondicionado es el «yo», el yo absoluto del Idealismo alemán. Que lo incondicionado sea buscado sobre o tras las cosas, o en ellas, dependerá de qué se entienda por condición y por ser-condicionado [*Bedingtsein*].

Sólo con esta pregunta avanzamos en la dirección del posible fundamento para la determinación de la cosa *y* de la proposición *y* de su verdad. Con ello se tambalea la pregunta inicial por la cosa y sus puntos de partida. Aquel acaecer de la determinación de la cosa, anteriormente decisiva, que parece desde hace tiempo pasada, y que en verdad, sin embargo, sólo permanecía oculta y desde entonces en
[GA 47] reposo, ha salido del reposo. La pregunta por la cosa se pone de nuevo en movimiento desde su comienzo.

Con esta indicación sobre la cuestionabilidad interna de la pregunta por la cosa debería aclararse ahora exclusivamente en qué

sentido asumimos la pregunta como una pregunta histórica. Preguntar históricamente significa liberar y poner en movimiento el acontecer aprisionado que reposa en la pregunta. **(36/37)**

Un procedimiento parecido está sin duda sometido fácilmente a malinterpretación. Se podría pensar que se trata de adjudicarle un error o incluso sólo una insuficiencia o incompletud a la determinación inicial de la cosa. Eso sería un juego infantil propio de la perplejidad vacua y apresurada que los llegados posteriormente creerían poder permitirse frente a sus antecesores sólo por llegar rezagados. En la medida en que pueda atisbarse algo de crítica en nuestro preguntar, ésta nunca se dirigirá siempre contra el comienzo, sino exclusivamente contra nosotros mismos, por arrastrar con nosotros este comienzo, pero no ya como un tal comienzo, sino como algo «natural», esto es, como en una indiferente falsificación.

La concepción de la pregunta «¿qué es una cosa?» como una pregunta histórica está tan alejada de la intención de informar de modo historiográfico sobre opiniones aparecidas anteriormente, como del ansia de criticar estas opiniones y ofrecer lo que en cada caso hay de correcto en ellas, mediante una suerte de ajuste de cuentas. Más bien se trata de poner en marcha el acontecer interno e inicial de esta pregunta, según los rasgos más sencillos de su movimiento pero enquistados en su reposo, un acontecer que no yace en algún lugar distanciado de nosotros, en tiempos lóbregos, sino que está ahí, en cada proposición y en cada opinión cotidiana, en cada acercamiento a las cosas.

§ 12.- HISTORICIDAD Y DECISIÓN [GA 48]

Lo que se ha afirmado sobre el carácter histórico de la pregunta «¿qué es una cosa?», es válido también para toda pregunta filosófica que planteemos hoy o en el futuro, suponiendo, claro está, que la filosofía sea un preguntar que se ponga en cuestión a sí mismo y que, por ello, se mueva siempre en círculo.

Vimos al comienzo cómo en primer lugar se determina para nosotros la cosa como un particular y un «esto». Aristóteles lo denomina **τόδε τι**, el «esto ahí». Sin embargo, esta determinación de la particularidad depende de cómo se conciba la generalidad de lo general, para la cual lo particular es sólo un caso y un ejemplo. También a este respecto aparecen en Platón y Aristóteles determinadas decisiones en cuyo ámbito efectivo se encuentran nuestra lógica actual y nuestra gramática. Más aún, vimos que la relación con el espacio y el tiempo servía de ayuda para una más certera delimitación del «esto». También en relación con la determinación del espacio y el tiempo (37/38) Platón y Aristóteles bosquejaron caminos en los cuales aún hoy nos movemos.

En verdad, nuestra existencia histórica se encuentra ya en el camino de una transformación. Si ésta sufre el destino de la extinción y termina asfixiándose, lo hará sólo por desconocer sus propios fundamentos, los que a sí misma se impone y que le permitirían fundarse de nuevo a sí misma.

De todo lo dicho, es fácil concluir cuál ha de ser nuestro trabajo si lo que queremos es poner en marcha la pregunta «¿qué es una cosa?» como una pregunta histórica.

En primer lugar, se trataría de poner movimiento el comienzo griego de la determinación de la esencia de la cosa y de la proposición, no para conocer cómo era antiguamente, sino para situar ante una

decisión cómo es esencialmente *aún*. No obstante, debemos prescindir en estas lecciones de la elaboración de esta fundamental tarea, y esto por dos razones. La primera es aparentemente una razón más bien
[GA 49] externa. La tarea mencionada no estaría resuelta con que reuniéramos algunos pasajes que constataran lo que Platón y Aristóteles dicen, aquí y allá, sobre la cosa y la proposición. Debería ponerse en juego más bien la totalidad de la existencia griega, sus dioses, su arte, su Estado, su saber, para tener experiencia de qué significa algo como descubrir la cosa. En el marco de estas lecciones faltan todos los presupuestos para hacer este camino. Pero incluso si éstos estuvieran cumplidos, no podríamos recorrer ahora el comienzo del camino en vista de la tarea planteada. Ya se indicó que una mera definición de la cosa no dice mucho, aun cuando la encontrásemos en el pasado, ni cuando seamos nosotros quienes tuviésemos la ambición de confeccionar una pretendida «nueva» definición. La respuesta a la pregunta «¿qué es una cosa?» tiene un carácter diferente. No es una proposición, sino una cambiada posición fundamental o –mejor y más precavidamente– un cambio que comienza de la anterior posición ante las cosas, un cambio del preguntar y del apreciar, del ver y del decidir, en resumen: del ser-ahí [*Da-sein*]* en medio del ente. Determinar la posición fundamental cambiante dentro de la relación con el ente, es tarea de toda una época. Pero para ello se exige que se observe aquél con una mirada más clara que la que en la mayoría de los casos nos tiene atrapados y nos impide ser libres en la experiencia y en la determinación de las cosas. Se trata de la ciencia natural moderna en tanto que ella se ha convertido según ciertos rasgos fundamentales en una forma de pensamiento universal.
(38/39) Aunque, ciertamente, en ella aún domina –si bien transformado– el comienzo griego, éste no domina ni exclusiva, ni decisivamente. La pregunta por nuestras relaciones fundamentales con la naturaleza, por nuestro conocimiento de la naturaleza en tanto que tal, por el

dominio sobre la naturaleza, no es una pregunta de la propia ciencia de la naturaleza – sino que esta pregunta es ella misma puesta en cuestión en la pregunta de si y cómo todavía nos habla el ente como tal en su totalidad. Tal cuestión no se decidirá en una lección, sino en cualquier caso en un siglo, pero sólo si este siglo no duerme y sólo **[GA 50]** *opina* que está despierto. La pregunta sólo es puesta ante una decisión en el careo [*Auseinandersetzung*]*.

En el complejo de la conformación de la ciencia moderna, una determinada concepción de la cosa obtuvo una primacía única. Según ésta, la cosa consiste en la masa puntual material que se mueve en la pura ordenación espacio-temporal o su correspondiente composición. La cosa así determinada es tomada en adelante por el suelo y fundamento de todas las cosas y de su determinación y de su interrogación. Lo viviente, también allí dónde no se cree posible su explicación a partir de la materia inerte con ayuda de la química coloidal, también ahí donde se le concede su carácter propio, es concebido como supraestructura y ampliación de lo no-viviente; del mismo modo, se tiene al utensilio y la herramienta por una cosa material, sólo arreglada posteriormente de tal manera que se le adhiera un valor especial. No obstante, este dominio de la cosa material como el de la subestructura auténtica para todas las cosas, sobrepasa el ámbito de las cosas en general y alcanza la región de lo «espiritual», como quisiéramos denominarlo ahora de manera totalmente ruda, por ejemplo, en el ámbito de la interpretación del lenguaje, de la historia, de la obra de arte, etc. ¿Por qué es por ejemplo tan desconsolador en nuestras escuelas superiores el tratamiento y la interpretación de los poetas desde hace décadas? Respuesta: porque los docentes no saben la diferencia entre una cosa y un poema, porque tratan los poemas como si se tratara de cosas, y esto, porque nunca han alcanzado a atravesar la pregunta de qué es una cosa. Que hoy se lea más el *Canto de los Nibelungos* que a Homero puede

tener sus razones, pero no cambia nada; es sólo la misma desolación – antes en griego y ahora en alemán. Pero de esta situación no son culpables los docentes, y tampoco los docentes de estos docentes, sino una época al completo, esto es, nosotros mismos – si no abrimos finalmente los ojos.

La pregunta «¿qué es una cosa?» es una pregunta histórica. **[GA 51]** En su historia posee una primacía inquebrantada la determinación **(39/40)** de la cosa en tanto que lo materialmente presente [*Vorhanden*]*. Si planteamos efectivamente la pregunta, esto es, ponemos ante una decisión las posibilidades de la determinación de la cosa, entonces no podemos saltar por encima de la respuesta moderna, ni olvidar el comienzo de la pregunta.

Sin embargo, al mismo tiempo, y ante todo, debemos plantear esta inofensiva pregunta «¿qué es una cosa?» de tal manera que tengamos experiencia de ella como nuestra, que ya no se nos escape, tampoco cuando no tengamos en mucho tiempo otra oportunidad de escuchar lecciones sobre eso, ya que éstas no tienen la tarea de anunciar grandes revelaciones y de calmar las tribulaciones del alma, sino que les es dado quizás despertar sólo lo que está dormido; tal vez enderezar algo lo que está enredado.

§ 13.- RECAPITULACIÓN

Para alcanzar ahora una delimitación definitiva de nuestro propósito [*Vorhaben*]*, recapitulamos. Al principio se subrayó que en la filosofía a diferencia de lo que sucede con la ciencia nunca es posible un acceso inmediato a las preguntas. Se precisa aquí en cada momento y necesariamente de una introducción. Las reflexiones introductorias para nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» llegan ahora a su fin.

La pregunta fue caracterizada en dos aspectos esenciales: ¿Qué plantea la pregunta? ¿Cómo se pregunta?

En primer lugar, en vista de *qué* se pone en cuestión – la cosa. Hemos iluminado –si bien, con una mísera luz– el horizonte en el que se enmarcan según la tradición la cosa y la determinación de su coseidad. Aquí resultó doblemente: por un lado el marco de la cosa, el espacio-tiempo [*Zeit-raum*], y su modo de confrontarse [*Begegnisweise*], el «esto»; después, la constitución de la cosa misma, ser portadora de propiedades, de manera completamente general y vacía: constituir lo uno para una multiplicidad.

En segundo lugar, se intentó caracterizar la pregunta en vista de **[GA 52]**
cómo debe ser preguntada; y resultó que la pregunta es una pregunta histórica. Lo que esto quiere decir fue aclarado. La meditación [*Besinnung*]* introductoria a nuestra pregunta hace evidente que en ella resuenan continuamente dos preguntas rectoras y que por ello deben ser preguntadas conjuntamente. Una: ¿a qué pertenece en general algo como una cosa? La otra: ¿de dónde tomamos la determinación de su coseidad? A partir de estas preguntas se hace patente el hilo conductor que debemos seguir, en caso de no querer que todo se tambalee en **(40/41)**
mera contingencia y confusión y que la pregunta termine atorada en un callejón sin salida.

Pero, ¿sería esto último una fatalidad? Esto es lo mismo que

preguntar: ¿tiene en general algún sentido serio plantear una pregunta semejante? Sabemos que con su explicación no puede hacerse nada. De igual modo son las consecuencias si no planteamos la pregunta y no atendemos a ella. Si no vemos el cartel de peligro de un cable de alta tensión, y tocamos los cables, moriremos. Si no prestamos atención a la pregunta «¿qué es una cosa?», «nada sucede».

Cuando un médico trata de manera errónea a una serie de pacientes, se da el peligro de que acabe con sus vidas. Cuando un docente interpreta ante sus alumnos de una manera imposible un poema, «nada sucede». Pero quizás es bueno hablar aquí de un modo más precavido: en el pasar por alto la pregunta por la cosa y en la insuficiente interpretación de un poema parece que nada sucede. Un día –quizás después de 50 o 100 años– al igual sucede algo.

La pregunta «¿qué es una cosa?» es una pregunta histórica. Pero más importante que hablar del carácter histórico de la pregunta es actuar correspondiendo a ese carácter en el preguntar. Aquí debemos contentarnos, teniendo en cuenta los fines y las posibilidades de esta lección, con una solución de compromiso.

No podemos ni exponer el gran comienzo de la pregunta
[GA 53] en los griegos, ni tampoco nos es posible presentar en un complejo cerrado aquella determinación de la cosa que se ha impuesto como predominio mediante la ciencia moderna. Por otro lado, si en general queremos estar a la altura de la pregunta, es indispensable el saber tanto de ese comienzo, como también de las épocas decisivas de la ciencia moderna.

[GA 55]

SECCIÓN PRINCIPAL

EL MODO KANTIANO DE PREGUNTAR POR LA COSA

CAPÍTULO PRIMERO

EL SUELO HISTÓRICO SOBRE EL QUE SE ASIENTA LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA» DE KANT

(41/42)

¿Cómo llegamos a pesar de todo –y aunque sólo sea provisionalmente– al camino de la auténtica historia «viva» de nuestra pregunta? Elegimos un tramo de este camino, precisamente aquél situado en su centro, allí donde convergen el comienzo y una época decisiva de un modo nuevo y creador. Este tramo lo representa la determinación kantiana de la coseidad de la cosa. La delimitación de su esencia no es un trabajo secundario de la filosofía de Kant, sino, más bien, su centro metafísico. Mediante la interpretación de la obra de Kant nos situamos en el camino de la pregunta –en sí histórica– por la cosa.

La filosofía de Kant sitúa por vez primera en su conjunto al pensamiento y a la existencia modernos ante la claridad y la transparencia de una fundamentación. Ésta determina desde entonces toda actitud del saber, las delimitaciones y valoraciones de las ciencias desde el siglo XIX hasta el presente. Kant destaca de una manera tan patente sobre todo lo anterior y lo posterior, que incluso quienes lo rechazan o intentan superarlo siguen dependiendo completamente de él.

Además, Kant –a pesar de todas las diferencias y de la vastedad de su distancia histórica– tiene algo en común con el gran comienzo griego, lo que le hace sobresalir ante todos los demás pensadores
[GA 56] alemanes, sean anteriores o posteriores a él: la incorruptible claridad de su pensar y su decir, que de ningún modo excluye lo cuestionable y lo discordante y no simula claridad allí donde sólo hay oscuridad.

Hacemos de nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» la pregunta de Kant y, a la inversa, hacemos nuestra la pregunta de Kant. Así se
(42/43) facilita la tarea de la lección. No será preciso ofrecer grandilocuentes visiones de conjunto y discursos generales «sobre» la filosofía de Kant. Nosotros mismos nos situamos en ella. A partir de ahora debería ser el propio Kant quien hablase. Lo único que haremos será dar en ocasiones alguna indicación sobre el sentido y la dirección, de tal manera que no nos salgamos del camino de la pregunta. En este sentido, la lección es una suerte de indicador en el camino. Los indicadores en el camino son indiferentes frente a lo que sucede sobre el camino mismo. Aparecen sólo de vez en cuando en el camino para servir de orientación y se pierden de vista una vez se ha pasado a su lado.

El camino de nuestra pregunta «¿qué es una cosa?» nos dirige a la obra principal de Kant, que lleva el título de *Crítica de la razón pura*. Esta lección no basta para dar cuenta de toda la obra. Debemos reducir de nuevo el recorrido de nuestra andadura. Pero intentaremos llegar a la mitad de ese intervalo y, con ello, al mismo centro de la obra para concebirla según sus direcciones internas fundamentales. Si se consigue esto no habremos conocido un libro que pudo escribir un profesor del siglo XVIII, sino que nos adentraremos unos pasos en una posición histórica y espiritual fundamental que aún hoy nos sostiene y nos determina.

§ 14.- LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE KANT EN SU ÉPOCA; EL NEOKANTISMO

En sus últimos años de vida, Kant declaró en una conversación: «he llegado con mis escritos con un siglo de antelación; ¡después de cien años se me comprenderá bien por vez primera y entonces mis libros serán estudiados y valorados de nuevo!» (Varnhagen von Ense, *Diarios* I, 46) **[GA 57]**

¿Habla en estas palabras un vanidoso y excesivo engreimiento o es acaso la desesperanza irritada de alguien a quien se le ha dado de lado? Ni una cosa ni otra, pues ambas son ajenas al carácter de Kant. Lo que aquí se expresa es el profundo saber de Kant acerca del modo en el que la filosofía se realiza y ejerce su efecto. La filosofía pertenece a los esfuerzos humanos más originarios. Sobre esto anota en una ocasión: «los esfuerzos humanos giran en un continuo círculo y vuelven siempre a un punto en el que ya estuvieron; entonces, quizás materiales que yacen bajo el polvo puedan ser utilizados para una maravillosa construcción.» (Respuesta de Kant a Garve, *Prolegómenos*, edición de K. Vorländer, p. 194.) Habla aquí entonces el sosiego superior de un creador que sabe que los criterios de lo «actual» son sólo polvo y que lo grandioso tiene su propia ley de movimiento.

Cuando Kant publicó finalmente la *Crítica de la razón pura*, **(43/44)** en el año 1781, había cumplido ya 57 años. Se mantuvo en silencio durante una década hasta su publicación. En esa década de silencio, de 1770 a 1781, transcurría la infancia de Hölderlin, Hegel y Beethoven. Seis años después de la aparición de la obra, en 1787, se publicó su segunda edición. Aunque algunos elementos doctrinales fueron reelaborados, y otras argumentaciones fueron acentuadas, el carácter general de la obra quedó inalterado.

Los contemporáneos estaban completamente desconcertados ante

una obra que se elevaba sobre todo lo conocido, por la altura de su planteamiento, por la estrictez de su conceptualidad, por la amplitud de miras de la estructuración de su pregunta, por la novedad de su lenguaje y su finalidad decisiva. Kant lo sabía; tenía claro que la obra iba contra el gusto de la época en su completa disposición y manera de proceder. Él mismo caracteriza en alguna ocasión el afán de presentar lo difícil en las cosas filosóficas como sencillas como el gusto dominante
[GA 58] de su época. (*Prolegómenos*, p. 193) Aunque no fue comprendida en sus intenciones esenciales, sino tomada siempre desde un aspecto externo y contingente, la obra tuvo un gran impacto. Se generó un apasionado revuelo de escritos, a favor y en contra, que habían llegado ya a los dos mil en 1804, el año de su muerte. Schiller se refiere a este estado del careo [*Auseinandersetzung*]* con Kant en los conocidos versos de «Kant y sus intérpretes»:

¡Cómo alimenta un solo rico
a tantos mendigos!
Cuando los reyes construyen, tienen
trabajo los carreteros.[8]

El propio Schiller introdujo a Goethe en una determinada concepción de la filosofía kantiana y de la filosofía en general. Goethe afirmó en una ocasión que cuando leía una página en «Kant», tenía la impresión de «entrar en un espacio bien iluminado».

En el último decenio de vida de Kant, entre 1794 y 1804, la interpretación de su obra y la consecuente influencia de su filosofía tomaron una dirección determinada. Esto sucedió por medio del trabajo de pensadores más jóvenes, de Fichte, Schelling, Hegel. Sus filosofías se formaron sobre el fundamento de la filosofía de Kant – o, más exactamente, por medio de su rechazo. Es lo que en las exposiciones
(44/45) históricas usuales se conoce como "Idealismo alemán". Si bien esta

[8] *«Wie doch ein einziger Reicher so viele / Bettler in Nahrung / Setzt! Wenn die Könige baun, haben die / Kärrner zu tun.»* (N. del T.)

filosofía pasó con todo el respeto por encima de Kant, nunca llegó a superarlo. Y esta superación no pudo tener lugar porque la posición fundamental de Kant no fue disputada, sino sólo abandonada; y ni siquiera eso, porque en ningún caso fue asumida, sino que sólo fue obviada. La obra de Kant quedó como una fortaleza imbatida a espaldas del nuevo frente. Un frente que, a pesar de su ímpetu –o precisamente **[GA 59]** por él–, ya se había situado tras una generación ante el vacío, esto es, no fue capaz de generar un antagonismo [*Gegnerschaft*] verdaderamente creador. Parecía que la filosofía había llegado a su fin con el Idealismo alemán y a las ciencias se les encomendó definitiva y exclusivamente la administración del saber. A mediados del siglo XIX, sin embargo, se hizo oír la exhortación de «volver a Kant». Este regreso a Kant se correspondía con una nueva situación histórica y espiritual; el regreso a Kant estuvo determinado, al mismo tiempo, por un abandono del Idealismo alemán. Aquella situación espiritual de mediados del siglo XIX tiene como característica esencial el dominio acuñado de una configuración muy específica de las ciencias; lo que se conoce como «positivismo». Éste es un saber cuya pretensión de verdad obtiene sus criterios primeros y últimos en los denominados «hechos». Sobre hechos –se cree comúnmente– no puede discutirse; pues son el más alto tribunal para las decisiones acerca de la verdad y la falsedad. Lo que demuestran las ciencias naturales mediante experimentos y lo que las ciencias del espíritu constatan mediante manuscritos y textos, es verdad. Y esto quiere decir aquí: es lo único verdadero, lo adecuado al conocimiento y demostrable.

La vuelta a Kant estaba guiada por la intención de encontrar en él la fundamentación y la justificación filosófica de la concepción positivista de la ciencia. Lo que significaba, al mismo tiempo, un alejamiento del Idealismo alemán, un abandono que se comprendió a sí mismo como distanciamiento de la metafísica. Esta vuelta a

Kant tomó su filosofía como una demolición de la metafísica. A este movimiento de regreso a Kant se le llamó «neokantismo» –para distinguirlo frente a los antiguos kantianos, sus partidarios en vida del filósofo. Cuando observamos desde nuestra posición actual este movimiento de regreso a Kant, ha de ponerse en duda
[GA 60] inmediatamente si podía volver a ganar la posición fundamental de Kant que el Idealismo alemán meramente pasó por alto y obvió y, en general, si podía siquiera *encontrar* tal posición. De hecho, no fue
(45/46) así. Sin embargo, este movimiento filosófico, el neokantismo, alcanzó méritos incuestionables en la historia espiritual de la segunda mitad del siglo XIX. Estos méritos son sobre todo tres:

1.- En razón de la –aunque unilateral– renovación de la filosofía de Kant se guardó al positivismo de caer por completo en la divinización de los hechos. 2.- La propia filosofía de Kant fue dada a conocer en toda su extensión mediante una cuidadosa interpretación y revisión de sus escritos. 3.- La investigación de la historia general de la filosofía, en especial también de la filosofía antigua, se mantuvo en un nivel de planteamiento más alto siguiendo el hilo conductor de la filosofía de Kant.

Todo esto apenas es suficiente si tomamos como criterio la auténtica tarea de la filosofía; lo que, a su vez, tampoco significa mucho, pues sólo es una exigencia, en vez de ser una contrapartida.

Entretanto, nosotros vemos la filosofía de Kant en un campo de visión más amplio que el neokantismo. La posición histórica de Kant dentro de la metafísica occidental se ha vuelto más evidente. En principio esto no es otra cosa que un más certero conocimiento historiográfico en el sentido usual, y no el careo [*Auseinandersetzung*]* con la posición fundamental conquistada por vez primera por él. Aquí ha de ser verdad lo que predijo: «mis libros serán estudiados y valorados de nuevo». Si esto es así, entonces ya no habría más

kantismo; ya que todo «-ismo» es una malcomprensión y la muerte de la historia. La *Crítica de la razón pura* de Kant pertenece a aquellas obras de la filosofía que, mientras siga habiendo filosofía sobre la Tierra, serán inagotablemente nuevas cada día. Es una de esas obras que ya han emitido el juicio sobre todo intento venidero de «superarla» y que se limita sólo a obviarla.

§ 15.- EL TÍTULO DE LA OBRA PRINCIPAL DE KANT [GA 61]

Intentaremos situarnos como aprendices ante la obra de Kant con la pregunta «¿qué es una cosa?»

En principio permanece aún en la más absoluta oscuridad qué puede tener en común una obra titulada *Crítica de la razón pura* con nuestra pregunta «¿qué es una cosa?». Esto sólo lo sabremos si nos adentramos verdaderamente en la obra, es decir, mediante su interpretación. Sin embargo, para no dejarlo todo sujeto a esa completa oscuridad, esbozaremos una aclaración preinterpretativa [*vordeutend*]*. Intentamos afirmarnos en medio de esta obra para entrar (46/47) enseguida en el movimiento de nuestra pregunta. Antes debe darse una ilustración preinterpretativa de hasta qué punto nuestra pregunta está relacionada internamente con esta obra – independientemente de si asumimos o no la posición fundamental de Kant, hasta qué punto la transformamos o no. Presentaremos esta ilustración en la forma de una explicación de su título. Esta aclaración estará dispuesta de tal modo que nos oriente allí donde comienza la interpretación aun cuando desconozcamos los elementos precedentes de la obra de Kant.

«Crítica de la razón pura»[9] , cualquiera sabe lo que significa «crítica» y «criticar». «Razón», también se comprende qué es un hombre razonable o un consejo «razonable». Y del mismo modo está claro qué significa «puro» en contraposición a impuro (agua impura, por ejemplo). Sin embargo, no podemos pensar algo preciso con «crítica de la razón pura». Ante todo uno debería esperar en una crítica que se refutara algo insatisfactorio, insuficiente, es decir, negativo, que fuera criticado algo como una razón impura. Es del todo incomprensible qué tiene que ver una «crítica de la razón pura» con la pregunta por la cosa. Y, no obstante, afirmamos con todo el derecho que este título

[9] El título del *opus magnum* de Kant sirve en ocasiones también para referir la tarea históricamente determinada de una crítica de la razón pura. Atendiendo a esta fluctuación de su sentido en el presente contexto, se reserva la cursiva para los casos en los que Heidegger hace mención expresa del título de la obra de Kant, se utiliza, sin más, 'crítica de la razón pura' para referir

no expresa más que la pregunta por la cosa –en tanto que pregunta.
[GA 62] Como sabemos, ésta es una pregunta histórica. El título mienta esta historia en un tramo decisivo de su movimiento. El título mienta la pregunta de la cosa y es un título histórico hasta la médula. Visto desde fuera dice lo siguiente: Kant, que tenía absolutamente claro su trabajo, le dio un título que fue exigido por la situación de su época y que al mismo tiempo llevaba más allá de ella. ¿Qué historia de la pregunta por la cosa se expresa en ese título?

aquella tarea (*i.e.* cuando Heidegger se refiere al asunto mismo de una crítica de la razón pura) y, por último, se entrecomilla la denominación explícita de tal tarea (*i.e.* «crítica de la razón pura»), como es el caso en este pasaje. *(N. del T.)*

§ 16.- LAS CATEGORÍAS COMO MODOS DE LA ENUNCIABILIDAD

Recordaremos el comienzo de la determinación de la esencia de la cosa. Ésta se consuma siguiendo el hilo conductor del enunciado. El enunciado simple es, en tanto que proposición, un decir en el cual se dice algo de algo, por ejemplo, «la casa es roja». Aquí el «rojo» se dice o se afirma de la casa; aquello de lo cual se dice, el ὑποκείμενον, es el substrato, lo que yace debajo. Por eso, en el afirmar se dice igualmente algo, desde arriba, sobre lo que yace debajo; «de arriba a algo por debajo» se dice en griego κατά; decir se expresa con φάναι, el decir, φάσις. El enunciado simple es una κατάφασις, un λέγειν τι κατά τινος.

Sobre una cosa se puede deponer enunciativamente [*heruntersagen*]* y expresar sobre ella una diversidad de asuntos. «La casa es roja»; «la casa es alta»; «la casa es más pequeña» (que aquella otra a su lado); «la casa está situada junto al arroyo»; «la casa es del siglo XVIII». **(47/48)**

Podemos seguir al hilo de los diferentes enunciados cómo se determina la cosa en cada respecto. No atendemos ahora especialmente a esta cosa (la casa del ejemplo), sino a aquello que caracteriza en general en cada enunciado a cada cosa – la coseidad. Lo «rojo» dice cómo está compuesta la cosa en una perspectiva determinada, esto es, en relación al color. Atendiendo a lo general, se afirma de la cosa una complexión [*Beschaffenheit*], una cualidad. En la afirmación de su «altura o tamaño» se expresa la dimensión, la extensión (cantidad); con **[GA 63]** la indicación «más pequeña que» se afirma lo que la casa es en relación con otra (relación); «junto al arroyo»: el lugar; «del siglo XVIII»: el tiempo.

Complexión, extensión, relación, lugar, tiempo, son

determinaciones que se dicen de la cosa en general. Estas determinaciones nombran los aspectos en los cuales se nos muestran las cosas cuando las referimos y hablamos de ellas en el enunciado, las perspectivas desde las que observamos, en las que se nos muestran. En tanto que ellas siempre se deponen enunciativamente [*heruntersagen*]* sobre la cosa, la cosa está ya, en general, siempre dicha conjuntamente como lo asistente [*das Anwesend*]*. Lo que en general se dice siempre de una cosa en tanto que cosa, esto que es «dicho hacia abajo sobre la cosa», en lo que se determina su coseidad y su generalidad, lo llamaron los griegos κατηγορία (κατα-ἀγορεύειν). Lo afirmado así, no mienta más que el ser complexo [*Beschaffensein*], ser extenso, el ser en una relación, ser en un allí, ser en un ahora de la cosa en tanto que ente [*Seiende*]*. En las categorías son dichas las determinaciones más generales del ser de un ente. La coseidad de la cosa quiere decir: el ser de la cosa en tanto que ente. No podemos observar de manera suficientemente profunda y explícita este estado de cosas — esto es, que aquellas determinaciones que constituyen el ser de un ente, de la cosa misma, toman su nombre de enunciados sobre la cosa. Este nombre para las determinaciones del ser no es una denominación casual. En esta denominación de las determinaciones del ser como modos de la enunciabilidad [*Ausgesagtheit*] yace una particular interpretación del ser. Que desde entonces en el pensamiento occidental las determinaciones del ser se llamen «categorías», es la más aguda expresión de aquello que ya pusimos de relieve: que la constitución de la cosa depende de
(48/49) la constitución del enunciado. Cuando antes, y aún ahora, la doctrina escolar del ser del ente, la «ontología», se impone como auténtica meta
[GA 64] la de exponer una «doctrina de las categorías», habla la interpretación preliminar del ser del ente, es decir, de la coseidad de la cosa a partir del enunciado.

§ 17.- Λόγος – RATIO – RAZÓN

El enunciado es un modo del λέγειν – referir algo como algo. Lo que significa: tomar algo como algo. Tener y dar algo por algo se dice en latín: *reor, ratio*; por eso se tradujo λόγος por *ratio*. El enunciado simple da en general la forma fundamental en la que mencionamos la cosa y pensamos sobre ella. La forma fundamental del pensamiento mismo y, con ello, el pensamiento es el hilo conductor para la determinación de la coseidad de la cosa. Las categorías determinan generalmente el ser del ente. Preguntar por el ser del ente, por qué y cómo es en general el ente, es la tarea de la filosofía en primera línea; preguntar de tal modo es filosofía de primer rango, filosofía primera y propia, πρώτη φιλοσοφία, *prima philosophia*.

Lo esencial sigue siendo que el pensamiento en tanto que enunciar simple, el λόγος, la *ratio*, es el hilo conductor para la determinación del ser del ente, esto es, para la coseidad de la cosa. «Hilo conductor» significa aquí que los modos de la enunciabilidad encauzan la mirada en la determinación de la asistencia [*Anwesenheit*]*, es decir, del ser del ente.

Λόγος y *ratio* se traducen en alemán por *Vernunft*, razón. Con ello aparece para nosotros igualmente por vez primera una conexión entre la pregunta por la cosa por un lado, y la «razón» («Crítica de la razón pura»), por otro. Pero aún no se ha mostrado cómo se llega en el curso de la metafísica occidental a una «crítica de la razón pura», y, más aún, qué significa esto. Intentaremos exponerlo ahora en algunos pocos rasgos generales.

§ 18.- LA CIENCIA NATURAL MATEMÁTICA MODERNA Y LA FORMACIÓN DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA [GA 65]

Hemos oído ya que para la determinación de la esencia de la cosa –a excepción del comienzo entre los griegos– fue decisivo el advenimiento de la ciencia natural moderna. La transformación de la existencia [*Dasein*]* que subyace a este acontecimiento [*Ereignis*] transfiguró el carácter del pensamiento moderno y, con ello, de la metafísica y preparó así la necesidad de una crítica de la razón pura. Por este motivo es necesario que nos hagamos una representación más determinada del carácter de la ciencia natural moderna. En esto (49/50) debemos desistir de entrar en cuestiones particulares, ni siquiera podemos seguir aquí el recorrido principal de su historia. Muchos, la mayoría de los hechos sobre esta historia son de sobra conocidos y, sin embargo, nuestro conocimiento sobre los complejos [*Zusammenhänge*] más internos e impulsores de este acontecer es aún insuficiente y oscuro. Por ahora sólo ha quedado suficientemente claro que la transformación de la ciencia se consumó sobre el fundamento de un careo [*Auseinandersetzung*]* que duró siglos sobre los conceptos fundamentales y principios del pensamiento, esto es, sobre la posición fundamental en relación con las cosas y el ente en general. Semejante careo sólo pudo llevarse a cabo desde un absoluto dominio de la tradición de la doctrina natural medieval y antigua; la cual alcanzó una desacostumbrada amplitud y seguridad en el pensamiento conceptual y, finalmente, un dominio de nuevas experiencias y métodos. Todo ello tenía por condición una particular pasión, el deseo de un conocimiento modélico, que sólo tiene parangón en los griegos, un saber que, en primer lugar, pone continuamente en cuestión sus propios presupuestos e intenta así fundamentarlos. El mantenerse en la cuestionabilidad [*Fragwürdigkeit*] aparece como el único camino

humano para resguardar las cosas en su carácter inagotable, es decir, infalsificable.

[GA 66] La transformación de la ciencia la consuma sólo la ciencia misma. Pero ella se sostiene sobre un fundamento doble: 1.- sobre la experiencia del trabajo, es decir, en la dirección y el tipo de la dominación y la utilización del ente; 2.- sobre la metafísica, es decir, sobre la proyección del saber fundamental del ser, sobre el que se construye el ente cognoscitivamente. La experiencia del trabajo y la proyección del ser están interrelacionadas de forma recíproca y se encuentran siempre en un rasgo fundamental de la actitud y de la existencia [*Dasein*]*.

Intentaremos ahora exponer este rasgo fundamental de la actitud cognoscitiva moderna. Y, esto, siguiendo el propósito de comprender la metafísica moderna y, con ella, la posibilidad y necesidad de algo como la *Crítica de la razón pura* de Kant.

a) CARACTERIZACIÓN DE LA CIENCIA NATURAL MODERNA FRENTE A LA ANTIGUA Y LA MEDIEVAL

Usualmente se caracteriza a la ciencia moderna frente a la del medioevo diciendo que aquella parte de hechos y ésta última de
(50/51) conceptos y proposiciones especulativas. Eso es verdadero en cierta medida. Pero tan indiscutible es que la ciencia antigua y la medieval observaron hechos, como que la ciencia moderna trabaja igualmente con proposiciones y conceptos generales. Eso llega tan lejos que incluso a Galileo, uno de los padres fundadores de la ciencia moderna, se le reprochó que él y sus seguidores hacían ciencia escolástica. Decían que ésta es «abstracta», esto es, que se movía en proposiciones y principios generales. Y esto, sólo que en un sentido más acentuado y más consciente, podía adecuarse a Galileo. Así, la contraposición

de la actitud científica antigua y moderna no puede constatarse, diciendo que allí había conceptos y proposiciones escolares y aquí hechos. A ambos lados, en el de la ciencia antigua y en el de la ciencia moderna, se trata en todo momento de hechos y de conceptos; lo decisivo es el modo en que son concebidos los hechos y establecidos los conceptos. **[GA 67]**

La grandeza y la superioridad de la ciencia natural en los siglos XVI y XVII depende de que aquellos investigadores eran todos filósofos; entendían que no hay meros hechos, sino que un hecho lo es sólo a la luz de un concepto fundado y, en cada caso, según el alcance de una tal fundamentación. La característica del positivismo en el que estamos insertos desde hace decenios –y ahora más que nunca– es pensar, en cambio, que puede arreglárselas sólo con hechos y más hechos, mientras que los conceptos son únicamente un recurso de emergencia que de algún modo se hacen necesarios, pero con los cuales uno no debe entretenerse demasiado, pues eso sería filosofía. Lo cómico o, más correctamente, lo trágico de la situación actual de la ciencia es, en primer lugar, el pensar que se puede superar el positivismo mediante el positivismo. No obstante, esta actitud domina sólo allí dónde se desarrolla un trabajo trivial y postrero. Donde se da la investigación verdadera y avanzada, la situación no es distinta que la de hace 300 años. También aquella época adolecía de cerrazón, y al igual que entonces, hoy en día quienes dirigen la física atómica, Niels Bohr y Heisenberg, piensan cada vez más y más filosóficamente, y sólo así les es dado crear nuevos planteamientos y, ante todo, mantenerse en aquella cuestionabilidad.

El intento de caracterizar a la ciencia moderna frente a la medieval señalando a aquélla como ciencia de hechos es, de raíz, insuficiente. Más aún, suele verse la diferencia entre la ciencia nueva y antigua en que aquélla realiza experimentos y demuestra sus **(51/52)**

conocimientos «experimentalmente». Pero el experimento, el intento de ganar información sobre el comportamiento de las cosas mediante una determinada ordenación de cosas y sucesos también era conocido
[GA 68] en la Antigüedad y en la Edad Media. Este tipo de experiencia subyace a cada relación artesanal e instrumental con las cosas. Tampoco aquí se basa la diferenciación en el experimento en tanto que tal, en el sentido amplio de la observación escrutadora, sino en el modo en que el ensayo se dispone y el propósito con el que se lleva a cabo. Puede suponerse que el tipo de experimento está unido al tipo de la determinación conceptual de los hechos y al tipo de la fijación de conceptos, esto es, con el tipo del precepto [*Vorgriff*]* para las cosas.

Junto con las caracterizaciones ya mencionadas de la ciencia moderna –que sea ciencia de hechos e investigación experimental– uno se encuentra la mayoría de las veces con una tercera caracterización. Ésta subraya que la ciencia moderna es investigación calculadora y medidora. Esto es correcto; sólo que vale también como caracterización de la ciencia antigua; pues también ella trabajaba con la medida y el número. La cuestión es, de nuevo, de qué modo y en qué sentido los cálculos y las mediciones son fijados y llevados a cabo, qué alcance tienen para la determinación de los objetos mismos.

Con las tres características mencionadas de la ciencia moderna –la de que es ciencia de hechos, experimental y medidora– no encontramos aún el rasgo fundamental de la nueva actitud cognoscitiva. El rasgo fundamental debe estar en aquello que domina absolutamente y de manera rectora, cooriginariamente [*gleichurprünglich*], el movimiento fundamental de la ciencia como tal: el trato de trabajo con las cosas y la proyección metafísica de la coseidad de las cosas. ¿Cómo hemos de comprender este rasgo fundamental?

Ponemos un título a este carácter fundamental de la actitud cognoscitiva moderna si decimos que la nueva pretensión de saber

es la pretensión de saber *matemática.* De Kant procede la proposición tan citada como poco comprendida: «afirmo que en cada doctrina natural particular sólo podrá encontrarse tanta ciencia *auténtica,* como *matemática* pueda encontrarse en ella.» (Prólogo a *Principios metafísicos fundamentales de la ciencia de la naturaleza.*) **[GA 69]**

La pregunta decisiva reza: ¿qué significa aquí «matemática» y «matemático»? Parece que la respuesta a esta pregunta sólo pueda obtenerse en la matemática misma. Eso es un error, ya que la matemática es ella misma sólo una determinada conformación de lo matemático.

Que la matemática, desde una perspectiva práctica y escolar, **(52/53)** hoy se adscriba a la facultad de ciencias naturales tiene sus motivaciones históricas, pero no es esencialmente necesario. En tiempos anteriores, la matemática pertenecía a las *septem artes liberales.* La matemática no es una ciencia natural, como la «filosofía» no es una ciencia del espíritu. La filosofía pertenece según su esencia tan poco a la facultad de filosofía, como la matemática a la de ciencias naturales. Que ahora la filosofía y la matemática sean ordenadas de esta forma parece ser una carencia estética o un error en el programa de las asignaturas. Pero tal vez sea algo completamente diferente –y hay gente que incluso piensa sobre estas cuestiones–, esto es, un signo de que ya no hay una unidad fundada y clara de las ciencias, de que esta unidad ya no es una necesidad, ni una pregunta.

b) LO MATEMÁTICO, μάθησις

¿Qué sucede entonces con lo «matemático» si no puede ser explicado desde la matemática? Ante esta pregunta haríamos bien manteniéndonos en la palabra. Es cierto que allí donde aparece esta palabra no siempre está también el asunto mismo [*Sache*]*. Sin embargo, entre los griegos, de quienes surge esta palabra, podemos hacer esta

suposición sin peligro. Lo matemático viene, según la acuñación de la palabra, del griego **τὰ μαθήματα**, lo que puede aprenderse y por ello, a su vez, lo enseñable; **μανθάνειν** significa aprender, **μάθεσις** la enseñanza, y ello, además, en un doble sentido: enseñanza como
[GA 70] acudir a la enseñanza y aprender y, por otro lado, enseñanza como aquello que es enseñado. Enseñar y aprender es referido aquí en un sentido amplio y, al mismo tiempo, esencial, no en el posterior sentido restringido y manido de la escuela y del erudito. Sin embargo, esta distinción no es suficiente para concebir el auténtico sentido de lo «matemático». Para ello es necesario atender a en qué complejo insertan los griegos lo matemático y frente a qué lo diferencian.

Lo que sea propiamente lo «matemático» lo sabremos cuando sigamos con la mirada dónde se integra y ordena lo matemático y frente a qué se delimita dentro de esta ordenación. Los griegos exponen lo matemático, **τὰ μαθήματα**, conjuntamente con las siguientes determinaciones:

1.- **τὰ φυσικά** – las cosas en tanto que surgen y aparecen desde sí mismas; 2.- **τὰ ποιούμενα**– las cosas en tanto que son producidas por
(53/54) la mano humana, artesanalmente, y se encuentran ahí como tales; 3.- **τὰ χρήματα** – las cosas en tanto que son utilizadas y están por tanto a disposición en todo momento – pueden ser o bien **φυσικά**, piedras y semejantes, o bien, **ποιούμενα**, ser expresamente y en primer lugar elaboradas; 4.- **τὰ πράγματα** – las cosas en tanto que son en general aquellas con las que tenemos que ver o con las que tenemos trato, bien sea que las trabajamos, utilizamos, transformamos o bien sólo las contemplemos e investiguemos – **πράγματα**, relacionado con **πρᾶξις**, tomado en sentido completamente amplio, ni en el sentido restringido de la aplicación práctica (*cf.* **χρῆσθαι**), ni tampoco en el sentido de la **πρᾶξις** como acción moral; **πρᾶξις** es todo hacer, ejercer y perseverar, lo que incluye también a la **ποίησις**; y, finalmente, 5.- **τὰ μαθήματα**. Tras

la anterior caracterización de las cuatro mencionadas en primer lugar, deberíamos decir entonces, también en relación con los μαθήματα, las cosas en tanto... La pregunta es: ¿en tanto qué?

En todos los casos vemos lo siguiente: lo matemático se refiere a las cosas y ello, además, en una perspectiva determinada. Con la pregunta por lo matemático nos movemos igualmente en la pregunta rectora «¿qué es una cosa?» ¿En qué sentido son tomadas las **[GA 71]** cosas cuando se habla de ellas y son miradas de modo matemático?

En relación con lo matemático, estamos acostumbrados desde hace mucho tiempo a pensar en números. Lo matemático y los números están evidentemente en una relación. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿consiste esta relación en que lo matemático sea algo numérico o al contrario es lo numérico algo matemático? De hecho, se trata de lo segundo. Mientras los números estén en esta relación con lo matemático es preciso preguntar: ¿por qué pasan precisamente los números por ser algo matemático? ¿Qué es lo matemático mismo, para que algo como los números sea concebidos como algo matemático y considerado como lo preferentemente matemático? μάθεσις significa aprender; μαθήματα lo aprendible. Por lo dicho, las cosas son referidas con esta denominación en tanto que aprendibles. Aprender es un modo del asumir y el apropiarse. Pero no todo tomar es un aprender. Podemos tomar una cosa, por ejemplo una piedra, llevarla con nosotros y depositarla en una colección de piedras; y ello también con plantas; en un libro de recetas se dice: «tómese...», lo que quiere decir: utilícese. Tomar quiere decir tomar posesión de una cosa de algún modo y disponer de ella. ¿Qué modo de tomar muestra ahora el aprender? μαθήματα – cosas en tanto que las aprendemos. Pero en sentido estricto no podemos aprender cosas, por ejemplo, un arma; podemos aprender sólo el uso de la cosa. El aprender es, según esto, un tomar y un apropiarse, en el que lo que se apropia es el uso. Y la **(54/55)**

apropiación acontece por medio del uso mismo. Es lo que llamamos ejercicio. Sin embargo, el ejercitar es sólo un modo del aprender. No todo aprender es un ejercitar. Pero, ¿qué es la esencia del aprender en el sentido propio de la μάθεσις? ¿Por qué el aprender es un tomar? ¿Qué es lo que es tomado de las cosas y cómo es tomado?

Consideraremos el ejercitar de nuevo como un tipo del aprender. En el ejercicio tomamos posesión del uso del arma, esto es, el
[GA 72] modo del trato con ella. Dominamos el tipo de trato con el arma. Eso quiere decir: nuestro modo de proceder y tratar se acomoda a aquello que la misma arma exige; «arma» no mienta este fusil particular, con este número de serie, sino, por ejemplo, el modelo 98. Sin embargo, en el ejercicio no aprendemos sólo a cargar, apuntar y disparar, no sólo la habilidad manual, sino que aprendemos al mismo tiempo y por primera vez la cosa. El aprender es siempre un aprender a conocer [*Kennenlernen*]. En el aprender hay siempre direcciones del aprender, un aprender del manejo, un aprender del conocer. El aprender a conocer tiene a su vez varios niveles. Aprendemos a conocer el fusil particular y determinado, aprendemos qué es un fusil de este modelo, qué es en general un fusil. En el ejercitar, que es aprender el uso, el aprender a conocer correspondiente permanece dentro de un determinado límite. La cosa viene en general a conocimiento [*Kenntnis*] en la medida en que el que aprende se convierte en un correcto tirador. En la cosa, en el fusil, sin embargo hay aún «más» que aprender a conocer, por ejemplo, aprender las leyes de la balística, de la mecánica, de la acción química de determinadas substancias. Además, se puede aprender qué es un arma, qué es este determinado utensilio. Pero ¿qué hay que aprender aún ahí? Lo siguiente: cuál es la relación [*Bewandtnis*] que se tiene con esa cosa en general. Sin embargo, no necesitamos saber todo eso para disparar, para hacer uso de esa cosa. Ciertamente, no. Eso no excluye que todo eso le pertenezca a la cosa. Cuando se trata

en general de hacer accesible una cosa cuyo uso ejercitamos, es decir, cuando se trata de producir, el productor debe antes haber aprendido a conocer qué relación [*Bewandtnis*] tiene en general con la cosa. Con respecto a la cosa hay aún un aprender a conocer más originario, aquel que debe ser aprendido antes para que haya en general tales modelos y sus correspondientes piezas, el aprender a conocer lo que pertenece en general a un arma de fuego y qué es en general un arma; esto debe ser conocido anteriormente, debe ser aprendido y debe ser enseñable. Este aprender a conocer es el fundamento que sustenta la producción **[GA 73]** de la cosa, y a su vez la cosa es el fundamento posibilitador para el ejercicio y el uso. Lo que aprendemos en el uso es sólo un fragmento **(55/56)** limitado de lo aprendible en la cosa. El aprender originario es aquel tomar en el cual se toma conocimiento de lo que es, en general y en cada caso, una cosa, en el tomar conocimiento de qué es un arma, qué es un utensilio. Pero, propiamente, eso ya lo sabemos de antemano. Cuando aprendemos a conocer este fusil o incluso un modelo determinado, no aprendemos por vez primera qué es un arma, sino que esto ya lo sabemos de antemano y debemos saberlo, pues de lo contrario no podríamos en general percibir [*vernehmen*] el fusil en tanto que tal. Sólo en la medida en que sabemos de antemano qué es un arma, se nos hace visible por primera vez eso que vemos delante como lo que es. Sin embargo, conocemos lo que en general es un arma sólo de un modo indeterminado. Si traemos esto a conocimiento, explícitamente y de un modo determinado, entonces tomamos algo en el conocimiento que ya propiamente tenemos. Y es precisamente este «tomar conocimiento» [«*zur Kenntnis nehmen*»] la esencia propia del aprender, de la μάθησις. Los μαθήματα son las cosas en tanto que nosotros tomamos conocimiento de ellas, como aquello tal cual lo conocemos propiamente de antemano, el cuerpo como algo corporal, en la planta lo vegetal, en el animal lo animal, en la cosa la coseidad,

etc. Este aprender propio es un aprehender muy particular, un tomar en el cual se toma sólo aquello que fundamentalmente ya se tiene. El enseñar se corresponde con *este* aprender. Enseñar es un dar, ofrecer: pero en el enseñar no se ofrece lo aprendible, sino sólo la indicación al alumno de tomar por sí mismo aquello que ya posee. El alumno no aprende si se limita a recibir lo ofrecido. Llega a aprender sólo cuando tiene experiencia de aquello que toma como algo que propiamente ya tenía. Sólo en ese punto se da un verdadero aprender, allí donde tomar aquello que uno ya tiene es realmente un darse-a-sí-mismo [*Sichselbstgeben*], y se tiene experiencia de él como tal. Por eso, enseñar
[GA 74] no significa otra cosa que dejar aprender a los otros, esto es, traerse recíprocamente al aprender. Enseñar es más difícil que aprender; ya que sólo quien verdaderamente puede aprender –y sólo mientras pueda hacerlo–, puede enseñar verdaderamente. El enseñante verdadero se diferencia del alumno sólo por su mayor capacidad de aprender y por querer aprender más auténticamente. En todo enseñar aprende más quien enseña.

Este aprender es lo más arduo: tomar conocimiento efectivamente, y hasta el fundamento, de lo que siempre ya sabemos. Un tal aprender, el único al que estamos aquí expuestos, exige quedarse permanentemente en lo que, de modo aparente, es lo más cercano, por ejemplo, en la pregunta de qué es una cosa. Desde la perspectiva de la utilidad, preguntamos constantemente sólo la *misma* evidente
(56/57) *inutilidad*: qué es la cosa, qué es el utensilio, qué es el hombre, qué es la obra de arte, qué es el Estado, qué es el mundo.

En la Antigüedad griega había un famoso erudito que viajaba y daba charlas. Era uno de los denominados sofistas. Cuando este famoso sofista regresó a Atenas después de un viaje por Asia menor, se encontró a Sócrates. Su costumbre era la de quedarse por la calle y hablar con la gente, por ejemplo, hablar con un zapatero sobre qué es

un zapato. Sócrates no tenía más tema que este: qué son las cosas. «¿Aún sigues ahí?», dijo el sofista recién llegado a Sócrates con un tono altivo, «¿y dices siempre lo mismo sobre lo mismo?», «sí», contestó Sócrates, «eso es lo que hago, pero tú, que eres tan inteligente, seguramente no digas *nunca* lo mismo sobre lo mismo.»

Los μαθήματα, lo matemático, es aquello «en» las cosas que propiamente ya conocemos, lo que sin embargo no tomamos en primer lugar de las cosas, sino que en cierto sentido traemos ya con nosotros mismos. Desde aquí podemos comprender ahora por qué, por ejemplo, el número es algo matemático. Vemos tres sillas y decimos: son tres. Lo que sea «tres», no nos lo dicen las tres sillas, tampoco tres manzanas o tres gatos o cualesquiera otras tres cosas. Más bien, podemos contar sólo las cosas como tres, si ya conocemos **[GA 75]** el «tres». En tanto que concebimos el número tres como tal, tomamos sólo conocimiento explícito de algo que de algún modo ya tenemos. Este tomar-conocimiento [*Zur-Kenntnis-nehmen*] es el aprender propio. El número es algo aprendible en sentido propio, un μάθημα, esto es, algo matemático. Las cosas no contribuyen en nada a concebir el tres como tal, es decir, la tríada. ¿Qué es propiamente el tres? El número que en la serie de los números naturales se encuentra en *tercer* lugar. ¡En el «tercero»! Sólo en razón del tres es éste el tercer número. Y, ¿«lugar» en dónde? El tres no es el tercer número, sino el primero, y no, por ejemplo, el uno. Tenemos un pan y un cuchillo, esto y además lo otro. Cuando los tomamos conjuntamente, decimos: ambos, uno y otro, pero no: estos dos, no decimos 1 + 1. Sólo cuando se añade un vaso y tomamos lo dado conjuntamente, decimos: todos; ahora los tomamos como suma, esto es como una conjunción [*ein Zusammen*] como tantos y tantos otros. Sólo a partir del tercero se convierte el anterior, uno, en primero y el otro en segundo, se convierten en uno y dos, a partir de él se da el «y», el «más», se da la posibilidad del

lugar y de la serie. De lo que ahora tomamos conocimiento no lo
(57/58) creamos a partir de cualesquiera cosas. Tomamos sólo lo que de algún modo ya tenemos. Eso aprendible es lo que ha de concebirse como lo matemático.

Tomamos conocimiento de todo esto, lo aprendemos sin recurrir a las cosas. Los números son lo matemático más conocido porque, en nuestro trato acostumbrado con las cosas, en nuestro calcular con ellas, los números yacen del modo más cercano a aquello de lo que, en las cosas, tomamos conocimiento sin haberlo creado a partir de ellas. A consecuencia de ello, lo matemático más usual se convierte en lo matemático por antonomasia. No obstante, su esencia no reside en el número como delimitación pura de la pura cantidad,
[GA 76] sino a la inversa: sólo porque el número pertenece a tal esencia, pertenece también a lo aprendible en el sentido de la μάθησις.

Nuestra expresión «lo matemático» tiene siempre este doble sentido; mienta en primer lugar, lo aprendible en el modo caracterizado y sólo en él; y, en segundo lugar, el modo mismo de aprender y proceder. Lo matemático es aquello abierto en las cosas en lo que ya nos movemos siempre y a partir del cual tenemos experiencia de ellas en general como cosas y como tales cosas. Lo matemático es aquella posición fundamental ante las cosas en la que nosotros tomamos previamente las cosas en relación con cómo nos son, necesitan ser y deben ser ya dadas. Lo matemático es por eso el presupuesto fundamental del saber de las cosas.

Por este motivo colocó Platón sobre el pórtico de su Academia el dicho: Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω «No deberá tener acceso nadie que no haya concebido lo matemático». Esta expresión no quiere decir (en todo caso no en primer lugar) que uno debería estar formado sólo en una disciplina, la geometría, sino que debe concebir que la condición fundamental para el correcto saber y para

el correcto poder-saber [*Wissenkönnen*] es el saber de los presupuestos fundamentales de todo saber y la actitud encaminada por ese saber. Un saber que no pone su fundamento cognoscitivamente y establece así sus límites, no es un saber, sino sólo un opinar. Lo matemático, en el sentido originario del aprender a conocer de aquello que ya se conoce, es el presupuesto fundamental del trabajo «académico». Esta sentencia sobre la Academia no contiene por lo tanto más que una dura condición y una clara delimitación del trabajo. Ambas han tenido como consecuencia que hoy, aún después de dos mil años, no hayamos finalizado ese trabajo y nunca podamos hacerlo mientras nos tomemos en serio a nosotros mismos.

Esta breve meditación sobre la esencia de lo matemático fue **(58/59)**
ocasionada por nuestra afirmación de que el rasgo fundamental de la
ciencia moderna es lo matemático. Por lo dicho, esto no puede querer **[GA 77]**
decir que la ciencia trabaje con la matemática, sino que, más bien, ha preguntado de un modo que tuvo *como consecuencia* que por vez primera entrara en juego la matemática en sentido restringido.

Por eso es preciso mostrar ahora que, y en qué medida, el rasgo fundamental del pensamiento y la ciencia modernos es matemático en sentido propio. Para esa tarea intentaremos dar cuenta de un paso esencial de la ciencia moderna en sus rasgos principales. En relación con esto, ha de quedar claro en qué consiste lo matemático y cómo se despliega su esencia, solidificándose sin embargo en una determinada dirección.

c) EL CARÁCTER MATEMÁTICO DE LA CIENCIA NATURAL MODERNA; LA PRIMERA LEY DEL MOVIMIENTO DE NEWTON

El pensamiento moderno no surge de pronto. Sus comienzos se retrotraen al siglo XV en la escolástica tardía. El siglo XVI trae por

intervalos avances y retrocesos. Las aclaraciones y fundamentaciones decisivas se consuman por vez primera en el siglo XVII. Este completo acontecer encuentra su primera conclusión sistemática y creativa gracias al matemático y físico inglés Newton, precisamente en su obra principal titulada *Philosophiae naturalis principia mathematica* de 1686/87. En el título, «filosofía» refiere la ciencia universal (*cf. philosophia experimentalis*); «principia» son los principios [*Anfangsgründe*], los fundamentos primeros, esto es, absolutamente primeros. En estos principios fundamentales no se trata de ninguna manera de una introducción para principiantes.

La obra no fue sólo el término de esfuerzos previos, sino que sirvió al mismo tiempo de fundamento para la ciencia posterior, y ha favorecido su despliegue en la misma medida en que lo ha impedido. Cuando nosotros hablamos hoy de la física clásica nos referimos a la forma del saber, el preguntar y el fundamentar, establecida por
[GA 78] Newton. Cuando Kant habla de «la» ciencia, se refiere a la física de Newton. Cinco años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, exactamente cien años después de los *Principios* de Newton, en 1786, Kant publicó un escrito que llevaba por título: *Principios metafísicos de la*
(59/60) *ciencia natural*. Éste era una réplica consciente y ampliadora de la obra de Newton sobre la base de la posición alcanzada en la *Crítica de la razón pura*. Al final de su prólogo, Kant hace referencia explícitamente a la obra de Newton. El último decenio de su actividad se concentra en este ámbito del preguntar. (En los próximos meses, en el marco de la edición de las obras de Kant que realiza la Academia Prusiana de las Ciencias, aparecerá por vez primera el primer volumen de este legado póstumo.)

Echando un vistazo a la obra de Newton –y aquí no podemos hacer más que eso– lo que hacemos es, al mismo tiempo, anticipar el concepto de ciencia de Kant y atisbar las representaciones

fundamentales que tienen validez en la física actual, aunque no ya exclusivamente.

A la obra la antecede un breve apartado titulado *Definitiones.* Éstas se refieren a la *quantitas materiae, quantitas motus,* la fuerza y ante todo la *vis centripeta.* Sigue un *Scholium,* que contiene la serie de las famosas determinaciones conceptuales sobre el tiempo absoluto y relativo, sobre el espacio absoluto y relativo, sobre el lugar absoluto y relativo y, finalmente, sobre el movimiento absoluto y relativo. Sigue aún una sección con el título: *Axiomata, sive leges motus,* «principios o leyes del movimiento»[10]. Con ello se cierra el auténtico contenido de la obra, que está dividida en tres libros. Los dos primeros tratan acerca del movimiento del cuerpo, de *motu corporum,* el tercero del sistema del mundo, de *mundi systemate.*

Aquí observaremos únicamente el primer principio, esto es, aquella ley del movimiento que Newton sitúa al frente de su obra. Esta ley reza: *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.* «Todo **[GA 79]** cuerpo persiste en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme si no es obligado a cambiar de estado por fuerzas inculcadas». A esta ley se la denomina ley de la persistencia [*Beharrungsgesetz*] (o de manera menos afortunada: *lex inertiae,* ley de la inercia).

La segunda edición de la obra apareció aún en vida de Newton, publicada en 1713 por Cotes, por aquel entonces profesor de astronomía en Cambridge, y con un extenso prólogo. En él, Cotes escribe sobre esta ley lo siguiente: *naturae lex est ab omnibus recepta philosophis,* «es una ley de la naturaleza asumida por todos los investigadores.»

Quien hoy –y desde hace ya tiempo– estudia física no se cuestiona siquiera esta ley. La nombramos como algo obvio de suyo, si es que aún la nombramos, y sabemos algo de ella, que es una ley **(60/61)**

[10] Aquí es el propio Heidegger quien traduce *axiomata* por «principios», (*Grundsätze*) – y no por «axiomas» (*Axiome*). Las explicaciones del filósofo justifican, en lo que sigue, esta opción.

fundamental. Y, no obstante, esta ley era completamente desconocida cien años antes, antes de que Newton pusiera la ley bajo esta forma al frente de la física. Tampoco fue Newton quien descubrió la ley sino Galileo, quien, sin embargo, la aplicó sólo en sus últimos trabajos y ni siquiera la explicitó. El profesor genovés Baliani fue el primero que la declaró ley universal. Descartes la asume entonces en sus *Principia philosophiae* e intenta fundamentarla metafísicamente; en Leibniz juega el papel de una ley metafísica (*cf.* Gerh. IV, 518, contra Bayle).

Hasta el siglo XVIII esta ley no era en ningún caso de suyo obvia. Durante el milenio y medio anterior no sólo era desconocida, sino que de la naturaleza y del ente se tenía experiencia de un modo en el cual esta ley no hubiera tenido ningún sentido. En el descubrimiento de esta ley y en la imposición de la misma como ley fundamental reside un cambio profundo que pertenece a los más grandes de la existencia humana [*des menschlichen Daseins*] y que ofrece por vez primera un suelo para el cambio desde la representación ptolemaica
[GA 80] del todo de la naturaleza a la copernicana. Sin embargo, es verdad que la ley de la persistencia [*Beharrungsgesetz*] y su determinación ya tiene su predecesor en la Antigüedad. Demócrito (siglo V-IV) se mueve en cierta medida en esa dirección. Entre tanto, se ha constatado que en la época de Galileo se sabía del pensamiento de Demócrito, mediata e inmediatamente. Pero, como sucede con lo pensado anteriormente y lo encontrado en los filósofos antiguos, uno sólo lo ve cuando uno mismo lo ha pensado de nuevo. Kant expresó este hecho fundamental de la historia del espíritu de una manera muy clara cuando, tras la aparición de su obra principal, sus contemporáneos le recriminaban haber expuesto sólo lo que «ya había dicho también» Leibniz. El profesor Eberhard de Halle (un partidario de la escuela de wolff-leibniziana) fundó una revista, el *Philosophische Magazin*, expresamente para enfrentarse a Kant por este camino. La crítica a Kant era, a partes

iguales, tan superficial y arrogante que encontró eco entre el público. Cuando esta tendencia se volvió demasiado vistosa, Kant se decidió al «desagradable trabajo» de redactar un escrito polémico con el título: *Sobre un descubrimiento que debe hacer innecesaria toda nueva crítica de la razón pura por causa de una más antigua.* El escrito comienza así:

> El Sr. Eberhard ha hecho el descubrimiento de que [...] 'la filosofía leibniziana igualmente incluye –como la más nueva– una crítica de la (61/62) razón, en la cual sin embargo introduce una dogmática fundada en el exacto análisis de las facultades cognoscitivas. Con ello, contiene todo lo verdadero de la última crítica, y una fundada ampliación del ámbito del entendimiento.' Sin embargo, no aclara por qué durante tan largo tiempo no se ha visto esto en la filosofía del gran hombre y de su hija, la filosofía de los wolffianos. Y es que, ¡cuántos agudos intérpretes no dan ahora en los antiguos con otros descubrimientos tenidos por novedosos, una vez que se les ha mostrado hacia dónde deben mirar!

Así era en tiempos de Galileo. Tras haber afianzado los [GA 81] nuevos planteamientos, se podía volver a leer a Demócrito; y después de que se entendiera a Demócrito con ayuda de Galileo, se le podía recriminar a este último que no dijera en realidad nada nuevo.

d) DISTINCIÓN DE LA EXPERIENCIA GRIEGA DE LA NATURALEZA FRENTE A LA MODERNA

α) LA EXPERIENCIA DE LA NATURALEZA EN ARISTÓTELES Y NEWTON

¿Cómo se relaciona la mencionada ley fundamental con la anterior concepción de la naturaleza? En Occidente la representación dominante de la totalidad de la naturaleza («mundo») estuvo determinada hasta el siglo XVII por la filosofía platónica y aristotélica;

especialmente el pensamiento conceptual y científico estaba orientado según las representaciones, conceptos y principios fundamentales que Aristóteles había establecido en sus lecciones sobre física y sobre la bóveda celeste y que fueron asumidos por la escolástica medieval.

Por eso, debemos atender brevemente a las representaciones fundamentales de Aristóteles para poder apreciar el alcance de la transformación que se expresa en la primera ley de Newton. Debemos, deshacernos de un prejuicio que en parte se ha nutrido por la acerada crítica de la ciencia moderna a Aristóteles, que sostiene que sus exposiciones no son más que conceptos inventados en los que falta cualquier referencia a las cosas. Eso podría valer de la escolástica de la Baja Edad Media, que se enredaba a menudo en un infundado análisis de conceptos de modo puramente dialéctico. Pero, en ningún caso del propio Aristóteles, éste lucha en su época precisamente
(62/63) / porque el pensamiento, el preguntar y el decir sean siempre un **λέγειν**
[GA 82] **ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις**; *de coelo* Γ 7, 306 a 6: «el decir que se corresponde con lo que se muestra en el ente mismo».

En el mismo pasaje dice Aristóteles explícitamente: **τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν**. Ya escuchamos –*cf.* pág. GA 70 s. (53 s.)– que los griegos caracterizaban las cosas como **φυσικά y ποιούμενα**, como lo que aparece desde sí mismo y lo que es pro-*ducido* [her-*gestellt*], elaborado. Correspondientemente, hay diferentes saberes, **ἐπιστήμη**, el de lo que aparece desde sí mismo y el de lo producido. Por consiguiente, también es diferente el **τέλος** del saber, es decir, aquello en lo que este saber llega a un fin en el que se concluye, aquello en *lo que se detiene propiamente*. Así, la afirmación de Aristóteles dice: «aquello en lo que se detiene el saber productivo, lo que asume de antemano como su detenimiento, es la *obra* en tanto que lo producido; aquello que el saber acerca de la 'naturaleza' asume como su detenimiento, es **τὸ φαινόμενον**,

lo que se muestra en lo que aparece; éste será siempre el dominio, el criterio, y ello además para la percepción [*Wahrnehmung*], esto es para el mero aceptar y recibir [*Hin- und Aufnehmen*]» (a diferencia del hacer y del adecuarse-a-la-producción de las cosas). Lo que expresa aquí Aristóteles como el principio del proceder científico, no se distingue en ningún caso de los principios de la ciencia moderna. Newton escribe (*Principia, liber* III, *regulae* IV): *In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae.* «En la investigación de la experiencia, las proposiciones generadas desde los fenómenos por inducción deben, o bien exactamente, o bien muy aproximadamente, ser tenidas por verdad si no existen presupuestos contrarios que se interpongan, hasta que aparezcan otros fenómenos mediante los cuales se expongan más exactamente, o bien puedan ser sometidos a excepciones.»

Pero, a pesar de esta actitud fundamental similar en el proceder, **[GA 83]** la posición fundamental de Aristóteles y Newton es radicalmente diferente; ya que, en cada uno de ellos no es lo mismo qué se asienta en cada caso como lo *que* aparece y *cómo* se interpreta.

β) LA DOCTRINA DEL MOVIMIENTO DE ARISTÓTELES

Sin embargo, de antemano es común la experiencia de que el ente en el sentido amplio de la naturaleza –la Tierra, el cielo, los astros– está en movimiento y en reposo. El reposo significa sólo **(63/64)** un modo especial del movimiento. Se trata, siempre entonces, del movimiento de los cuerpos en general. Pero cómo se conciba el movimiento, el cuerpo y la relación entre ambos no está asegurado y no es obvio de suyo. Desde la experiencia general e indeterminada de que las cosas cambian, se desarrollan y desaparecen, es decir, que están

en movimiento, hasta una comprensión de la esencia del movimiento y del tipo de su pertenencia a las cosas, hay un largo camino. La representación antigua de la Tierra era la de un disco circundado por el océano, de tal manera que el cielo se extendía sobre esta totalidad y giraba a su vez de manera uniforme alrededor de ella. Posteriormente, en Platón, Aristóteles y Eudoxo, la Tierra –aunque de modo diferente en cada uno– es representada como una esfera, de tal modo que ésta se situaba en el centro de todo.

Nos limitamos a la exposición de la que, con diferencia, se convirtió en la concepción predominante, la aristotélica, y bastará también sólo mencionarla en la medida en que se haga más visible la contraposición que se expresa con el primer axioma de Newton.

Preguntamos en primer lugar y en general: ¿cuál es para Aristóteles la esencia de la cosa natural [*Naturding*]? Respuesta: **τὰ φυσικὰ σώματα son καθ'αὑτὰ κινητὰ κατὰ τόπον.** «Los cuerpos que pertenecen a la 'naturaleza' y que la constituyen son desde sí mismos móviles en relación con el lugar.» El movimiento en general es **μεταβολή**, transformación de algo en algo. El movimiento **[GA 84]** en este sentido es, por ejemplo, el palidecer y el sonrojarse; una transformación también es el que un cuerpo sea llevado de un sitio a otro. Este ser trasladado, este transporte y esta transformación se denomina **φορά**. **Κίνησις κατὰ τόπον** significa en griego aquello en que consiste propiamente el movimiento del cuerpo newtoniano. En este movimiento se da una determinada relación con el lugar. Sin embargo, el movimiento de los cuerpos es **καθ'αὑτά**, a partir de sí mismos; esto quiere decir: cómo se mueva un cuerpo, esto es, cómo se relacione con el lugar y con qué lugar se relacione – todo esto tiene su fundamento en el cuerpo mismo. Fundamento se dice **ἀρχή**, y eso, además, en el doble sentido de aquello a partir de lo cual algo surge, y lo que domina sobre eso que de él surge. El cuerpo es **ἀρχὴ κινήσεως**. Lo que sea de

tal manera ἀρχὴ κινήσεως, es φύσις, el modo originario del provenir [*Hervorgehen*] que ahora se reduce sin embargo al puro movimiento en relación con el lugar. Aquí se muestra ya un importante giro del concepto de physis. El cuerpo se mueve según su naturaleza. Un cuerpo móvil por sí mismo, que es él mismo ἀρχὴ κινήσεως, es un cuerpo natural. El cuerpo puramente terreno se mueve hacia abajo, el cuerpo puramente ígneo –como lo muestran las llamas del fuego– se mueve hacia arriba. ¿Por qué? Porque lo terrenal tiene su lugar abajo y lo ígneo tiene su lugar arriba. Cada cuerpo tiene *su* lugar *según su* especie, hacia el cual tiende. Alrededor de la tierra está el agua, en torno a ésta el aire y alrededor de éste el fuego – los cuatro elementos. Si un cuerpo se mueve hacia su lugar, entonces este movimiento es adecuado a él, es decir, es conforme a la naturaleza, κατὰ φύσιν. Una piedra cae a la tierra. Sin embargo, si la piedra es lanzada hacia arriba, por ejemplo con una catapulta, entonces este movimiento está en contra de la naturaleza de la piedra, παρὰ φύσιν. Todo movimiento contranatural es βίᾳ, violento. **(64/65)**

El tipo del movimiento y del lugar del cuerpo se determina según su naturaleza. La Tierra es el centro en relación con todas las caracterizaciones y valoraciones de los movimientos. La piedra que cae se mueve ἐπὶ τὸ μέσον, se mueve hacia el centro; el fuego que sube, ἀπὸ τοῦ μέσου, alejándose del centro. En ambos casos el movimiento es una κίνεσις εὐθεῖα, un movimiento recto. Los astros, el cielo al completo, sin embargo, se mueven περὶ τὸ μέσον, en torno al centro; su movimiento es κύκλῳ. El movimiento circular y el movimiento recto son los movimientos simples, ἁπλαί; de ellos, el movimiento circular es el primero, es decir, el de más alto rango, el de rango supremo. Ya que πρότερον τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς, lo perfecto antecede a lo imperfecto. Al movimiento del cuerpo le pertenece el lugar. En el movimiento circular el cuerpo tiene su lugar en el movimiento mismo, **[GA 85]**

de tal manera que este movimiento es el que siempre se efectúa, es en sentido propio. Frente a él, en el movimiento recto el lugar está situado en cada caso sólo en una dirección y alejado de otro lugar, de tal manera que en este lugar el movimiento llega a su fin. Aparte de estas dos formas de movimiento simple hay una mezcla de ambos, μικτή. El movimiento circular es el movimiento más puro en el sentido del cambio de lugar; éste contiene, a su vez, en sí mismo el lugar. Un cuerpo que se mueve así, se mueve de manera perfecta; y esto es válido de todos los cuerpos celestes. Frente a eso, el movimiento terrestre es siempre recto, mezclado o violento, en cualquier caso siempre imperfecto.

Entre el movimiento de los cuerpos celestes y el de los terrestres hay una diferencia esencial. El ámbito de los movimientos es diferente. El tipo de movimiento de un cuerpo depende de su especie y del lugar al que pertenece. El *dónde* determina el *cómo* del ser; ya que ser significa *asistencia* [*Anwesenheit*]*. La luna no cae sobre la Tierra porque se mueve circularmente, es decir, porque se mueve de manera perfecta, de manera continua en el movimiento más simple. Este movimiento
(65/66) circular es completamente independiente de algo externo, por ejemplo de la Tierra como centro. Por contra, para decirlo anticipadamente, en el pensamiento moderno el movimiento circular es pensado sólo de tal manera que necesita para originarse y mantenerse una atracción continua desde el centro. A diferencia de eso, para Aristóteles la
[GA 86] «fuerza», δύναμις, la capacidad de su movimiento, yace en la naturaleza del cuerpo mismo. El tipo de movimiento del cuerpo y la relación con su lugar dependen de la *naturaleza* del cuerpo; la velocidad es mayor en un movimiento natural cuanto más cerca esté el cuerpo de su sitio; lo que quiere decir que el aumento y la disminución, así como el cese del movimiento tienen su fundamento en la naturaleza del cuerpo. En un movimiento contranatural, esto es, un movimiento violento, la

causa del movimiento yace en la fuerza ejercida sobre el cuerpo. Según su movimiento, sin embargo, el cuerpo debe, en tanto que movido violentamente, alejarse de esta fuerza y ya que el cuerpo no lleva en sí ningún fundamento *para* el movimiento violento, este movimiento debe necesariamente ser cada vez más lento y terminar deteniéndose: πάντα γὰρ τοῦ βιαζομένου πορρωτέρω γιγνόμενα βραδύτερον φέρεται (Περὶ οὐρανοῦ A 8, 277 b 6. τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν, *ib.* A 2, 269 b 9).

Eso se corresponde también, en cierto modo, con la representación natural: el movimiento que se concede a un cuerpo se mantiene durante un cierto tiempo, para luego cesar, pasar a reposo. Por ello, deben buscarse las causas para la persistencia o continuación del movimiento. Según la concepción aristotélica, el fundamento en los movimientos naturales yace en la naturaleza del cuerpo mismo, en su esencia, esto es, en su ser más propio. Consiguientemente, también una proposición de la escolástica posterior reza: operari (*agere*) *sequitur esse*; «el tipo de movimiento se sigue del modo de ser».

γ) LA DOCTRINA DEL MOVIMIENTO DE NEWTON

¿Cómo se relaciona con la consideración expuesta de la naturaleza aristotélica y su concepción del movimiento, la moderna, que ha experimentado una fundamentación esencial en el primer axioma de Newton? Intentaremos destacar sucesivamente las diferencias fundamentales. Para este fin, daremos a este axioma una versión reducida: todo cuerpo dejado a sí mismo se mueve en línea recta y uniformemente. *Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter in directum movetur.* Destacamos en ocho puntos lo novedoso. **[GA 87]**

1.- El axioma de Newton comienza con *corpus omne*, «todo **(66/67)**
cuerpo...» Aquí se hace patente que la diferencia entre los cuerpos

terrestres y celestes queda clausurada. El cosmos ya no se descompone ya en dos ámbitos bien diferenciados, el de lo sublunar y el de lo supralunar; los cuerpos naturales todos son esencialmente de la misma especie. El ámbito de arriba ya no es superior.

2.- Consiguientemente, también cae la primacía del movimiento circular sobre el movimiento rectilíneo. Sin embargo, que ahora, por el contrario, el movimiento en línea recta se convierta en el determinante, lleva a que ya no haya diferencia entre los cuerpos ni una repartición en diferentes ámbitos según sus modos de movimiento.

3.- Según esto, desaparece también la distinción de los diferentes lugares. Cada cuerpo puede estar fundamentalmente en cualquier lugar. El concepto mismo de lugar se transforma. Lugar ya no es el sitio al que pertenece el cuerpo según su naturaleza interna, sino sólo una situación en la cual se genera «correlativamente», en relación con otras situaciones cualesquiera –*cf.* pág. GA 88 s. (68), puntos 5 y 7. **Φορά** y cambio de lugar en sentido moderno no significan lo mismo.

En la fundamentación y la determinación del movimiento ya no se pregunta por la causa de la continuación del movimiento y, con ello, por su constante origen, sino más bien al contrario: la movilidad es presupuesta y se pregunta por las causas del cambio de un estado de movimiento uniformemente rectilíneo presupuesto. El fundamento del movimiento continuo de la luna en torno a la Tierra ya no es la forma circular del movimiento, sino que, al contrario, ese movimiento es precisamente aquéllo para lo que hay que buscar el fundamento. Según la ley de la persistencia [*Beharrungsgesetz*] el cuerpo lunar debería moverse en cada punto de la circunferencia de su movimiento en
[GA 88] línea recta, es decir, por la tangente. Que no lo haga es lo que incita –en razón de la presuposición de la ley de la inercia y desde ella– a

preguntar: ¿por qué no se desvía por la tangente? ¿Por qué se mueve, hablando en sentido griego, en círculo? El movimiento circular ya no es ahora el fundamento fundamentador [*der begründende Grund*], sino al contrario, lo que precisamente necesita de fundamentación. (Sabemos que Newton esbozó una nueva respuesta cuando sostuvo que la fuerza por la cual caen los cuerpos es la misma que mantiene a los astros en sus órbitas, la fuerza de la gravedad. Newton puso en comparación la desviación centrípeta de la luna en la tangente de la órbita durante una fracción de tiempo con la caída de un cuerpo sobre la superficie de la Tierra durante la misma fracción; en este paso vemos inmediatamente la mencionada clausura de la diferencia entre los movimientos celestes **(67/68)** y terrestres y, consiguientemente, entre los cuerpos.)

4.- Los movimientos no son determinados según diferentes naturalezas, capacidades y fuerzas, según los elementos del cuerpo, sino a la inversa: la esencia de la fuerza se determina desde la ley fundamental del movimiento. Esta ley establece que todo cuerpo abandonado a sí mismo se mueve en línea recta y uniformemente. Según esto, una fuerza es aquello cuyo ejercicio tiene por consecuencia una desviación del movimiento rectilíneo y uniforme. *Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum eius statum vel qiescendi vel movendi uniformiter in directum* (*Principia*, def. IV). Junto con esta nueva determinación de la fuerza se da igualmente una de la masa.

5.- En correspondencia con la transformación del concepto de lugar se concibe el movimiento exclusivamente como un cambio de situación y una relación de situación, es visto como un distanciamiento de lugares. La determinación del movimiento se convierte en una de las distancias, trayectos de lo mesurable, de lo tan o cuan grande. El movimiento se determina según cantidades de movimiento e igualmente la masa se determina como peso.

6.- Por ello, cae también la diferencia entre el movimiento **[GA 89]** natural y contranatural, es decir, violento; la βία, violencia, es en

tanto que fuerza sólo una medida del cambio, no se distingue según su especie. El impacto, por ejemplo, es una forma especial de la vis *impressa* junto con la presión y la fuerza centrípeta.

7.- De acuerdo con esto, cambia el concepto de naturaleza en general. Naturaleza ya no es el principio *interno* según el cual se da el movimiento de los cuerpos, sino que es el modo de la multiplicidad de las relaciones cambiantes de las situaciones de los cuerpos, el modo en el que son asistentes [*anwesend*]* en el espacio y el tiempo, los cuales, a su vez, en tanto que ámbitos de las posibles ordenaciones de lugar y determinación de orden, no contienen ninguna diferencia.

8.- Con ello, también el modo del preguntar por la naturaleza deviene uno completamente distinto y en cierto sentido diametralmente opuesto.

Aquí no podemos exponer el alcance completo de la transformación de la pregunta de la naturaleza. Sólo debía evidenciarse lo siguiente: que (y cómo) con la imposición del primer principio del movimiento se ponían al unísono conjuntamente todos los cambios esenciales. Estos cambios están todos entrelazados y están fundados de igual manera en la nueva actitud fundamental que se expresa en el primer principio y que denominamos la actitud matemática.

(68/69)

e) LA ESENCIA DE LA PROYECCIÓN MATEMÁTICA (EL ENSAYO DE GALILEO DE LA CAÍDA)

Para nosotros en principio resta la única pregunta por la imposición del primer principio, más exactamente la pregunta de en qué medida ahí lo matemático se convierte en determinante.

¿Qué sucede con este principio? Se habla de un cuerpo, *corpus quod a viribus impressis non cogitur*, de un cuerpo abandonado a sí mismo.

¿Dónde lo encontramos? Nunca se da un cuerpo semejante. Tampoco hay experimento alguno que pudiera ofrecer una representación intuitiva de un cuerpo tal. Ahora bien, la ciencia moderna, a diferencia de las invenciones conceptuales meramente dialécticas de la ciencia medieval y la escolástica, debía fundarse en la experiencia. Y en vez de eso, coloca en primer plano un principio que refiere una cosa que no existe. Exige una representación fundamental de las cosas que contradice la representación común. **[GA 90]**

En esta pretensión se fundamenta lo matemático, es decir, la imposición de una determinación de la cosa que no está generada desde ésta misma de modo acorde a la experiencia y que, igualmente, subyace a todas las determinaciones de las cosas, las posibilita y les abre un espacio. Una tal concepción fundamental de las cosas no es ni arbitraria ni de suyo obvia. Por eso se precisó de una larga disputa para convertirla en la dominante. Fue necesaria una transformación de la manera de acceder a las cosas, junto con la forja de un nuevo modo de pensamiento. Podemos seguir con exactitud la historia de esta lucha. De ella se nombrará meramente *un* ejemplo. Según la representación aristotélica, los cuerpos se mueven en cada caso según su naturaleza, los pesados hacia abajo y los ligeros hacia arriba. Cuando ambos caen, los pesados caen más rápidamente que los ligeros, ya que los ligeros tienen la tendencia a moverse hacia arriba. Fue un conocimiento decisivo debido a Galileo el que todos los cuerpos caen con la misma velocidad y que la diferencia de los tiempos de caída sólo provenía de la resistencia del aire y no de la distinta naturaleza interna de los cuerpos, ni tampoco de la correspondiente relación con su lugar propio. Para demostrar su afirmación llevó a cabo un experimento en la torre inclinada de Pisa, donde era profesor de matemáticas. En este experimento, cuerpos de diferente peso no tuvieron el mismo tiempo de caída absoluto, sino que acusaron diferencias mínimas; a pesar de

estas diferencias, esto es, en realidad contra la apariencia visual de la experiencia, Galileo afirmó su proposición. Pero los testigos del
(69/70) ensayo se sorprendieron realmente de la afirmación a vista del ensayo y se aferraron aún más obstinadamente a la anterior concepción. En
[GA 91] razón de este ensayo se agudizó tanto la oposición contra Galileo de tal manera que tuvo que renunciar a su cátedra y abandonar Pisa.

Galileo y sus adversarios vieron el mismo «hecho»; pero, el mismo hecho, el mismo acontecimiento, se hizo ver de manera distinta, fue interpretado de diferente manera. Lo que apareció para ellos como el auténtico hecho y la auténtica verdad era algo bien distinto en cada caso. Pensaron ante la misma aparición [*Erscheinung*]* algo diferente, pero no como algo particular, sino en una relación fundamental con la esencia del cuerpo y de la naturaleza de su movimiento. Lo que Galileo pensó anticipadamente [*vorausdenken*] era la determinación de que el movimiento de todo cuerpo es uniforme y rectilíneo cuando se excluye aquel obstáculo, cambia sin embargo uniformemente cuando actúa una fuerza igual. En sus *Discorsi*, publicados en 1638, sentencia Galileo: *Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perceptuum super ipso plano futurum esse, si planum in infinitum extendatur.* «Si pienso un cuerpo lanzado sobre una superficie horizontal y excluyo el obstáculo: resulta así, a partir de aquello que en otro lugar fue expuesto detalladamente, que el movimiento del cuerpo sobre este plano sería siempre uniforme y perpetuo si la superficie se extendiera infinitamente.»

En esta proposición, que puede considerarse como una anticipación del primer principio de Newton, se expresa claramente aquello que buscamos. Galileo dice: *Mobile... mente concipio omni secluso impedimento* – «pienso en mi espíritu un móvil completamente abandonado a sí mismo». Este «pensar en mi espíritu» es aquel darse-

a-sí-mismo-un-conocimiento de una determinación sobre la cosa. Es un proceder que Platón caracteriza en una ocasión en relación con la μάθεσις, del siguiente modo: ἀναλαβὼν αὐτος ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (*Menon* 85 d4) «elevando y extrayendo –por encima de otro – el conocimiento mismo desde sí mismo».

En este *mente concipere* se concibe conjuntamente de antemano aquello que debe ser determinante de modo unitario para cada cuerpo en tanto que tal, esto es, para la corporeidad [*Körperhaftigkeit*]. Todos los cuerpos son iguales. No se distingue ningún movimiento. Todo lugar es igual a cualquier otro; todo punto temporal igual a cualquier otro. Toda fuerza se determina sólo desde lo que causa el cambio de un movimiento – donde este movimiento es comprendido como cambio de lugar. Todas las determinaciones acerca del cuerpo están marcadas en un rasgo fundamental según el cual el suceso natural no es otra cosa que la determinación espacio-temporal del movimiento de puntos de masa. Este rasgo fundamental de la naturaleza delimita al mismo tiempo su ámbito como en todas partes uniforme. **[GA 92]** **(70/71)**

Si tomamos lo dicho y lo observamos en conjunto estamos ya en disposición de concebir más nítidamente la esencia de lo matemático. Hasta ahora según la caracterización general, lo matemático es un tomar-conocimiento [*Zur-Erkenntnis-nehmen*], en el cual, lo que se toma se da desde sí mismo y lo que se da de algún modo ya se posee. Recapitularemos ahora la completa determinación de la esencia de lo matemático en los siguientes puntos:

1.- Lo matemático es, en tanto que *mente concipere*, una *proyección* de la coseidad que pasa igualmente por encima de la cosa. La proyección abre por vez primera el espacio de juego en el que se muestran las cosas, es decir, los hechos.

2.- En esta proyección se pone aquéllo por lo que propiamente deben ser tomadas las cosas, cómo y como qué deben ser apreciadas

las cosas. Semejante apreciar y tener-por-algo [*Dafürhalten*] se dice en griego ἀξιόω. En esta proyección, las determinaciones y los enunciados preceptivos son ἀξιώματα. Newton titula por eso la sección en la que establece las determinaciones fundamentales sobre las cosas en tanto que móviles: *Axiomata, sive leges motus*. La proyección es axiomática. En tanto que todo saber y todo conocimiento se expresan en proposiciones, el conocimiento tomado y puesto en la proyección matemática es tal que pone las cosas previamente sobre su fundamento. Los axiomas son *proposiciones-fundamentales* [*Grund-Sätze*]*.

[GA 93] 3.- La proyección matemática es, en tanto que axiomática, la aprehensión anticipada [*Vorausgriff*] de la esencia de las cosas, de los cuerpos; con ello se destaca en el *rasgo fundamental* cómo está constituida cada cosa y toda relación de cada cosa con cualquier otra.

4.- Este rasgo fundamental ofrece a su vez, el patrón para la delimitación del ámbito que en el futuro debe delimitar con esa esencia cada cosa. La naturaleza ya no es lo que determina la forma del movimiento y su lugar, en tanto que facultad interna del cuerpo. La naturaleza es ahora el ámbito, delimitado en la proyección matemática, del complejo espacio-temporal uniforme de los movimientos, en el cual sólo pueden ser cuerpos los cuerpos extensos e insertos en él.

5.- El ámbito de la naturaleza determinado así axiomáticamente por la proyección en su rasgo fundamental exige también un *modo de acceso* a los cuerpos y corpúsculos dados en él, que es el adecuado a los objetos axiomáticamente predeterminados. El tipo de la
(71/72) interrogación y la determinación cognoscitiva de la naturaleza ya no viene reglado por opiniones y conceptos heredados. Los cuerpos no tienen propiedades, fuerzas o facultades ocultas. Los cuerpos de la naturaleza son sólo aquello que *muestran* en el ámbito de la proyección. Las cosas se hacen patentes ahora sólo en las relaciones entre puntos espaciales y temporales y en las dimensiones de la masa y las fuerzas

efectivas. Cómo se muestren las cosas está predesignado por la proyección; ésta determina por ello también el modo del percibir y de la exploración de lo que se manifiesta, la experiencia, el *experiri.* Porque ahora la exploración está predeterminada por el rasgo fundamental de la proyección, puede disponerse la interrogación de tal manera que, de antemano, asiente condiciones a las cuales ha de responder la naturaleza de una manera o de otra. Sobre el fundamento de lo matemático, la *experientia* deviene experimento en el sentido moderno. La ciencia moderna es experimental sobre el fundamento de la proyección matemática. El impulso experimental hacia las cosas es una consecuencia necesaria del previo sobrepasar matemático, que pasa por alto todos los hechos. Sin embargo, donde este sobrepasar [GA 94] en la proyección se clausura o se agota, los hechos son meramente constatados y surge el positivismo.

6.- Porque, según su sentido, la proyección establece una uniformidad de todos los cuerpos según el espacio, el tiempo y las relaciones del movimiento, posibilita y exige, igualmente, como modo esencial de determinación de las cosas, la medida constantemente igual, es decir, la medición numérica. El tipo de proyección matemática del cuerpo newtoniano lleva a la conformación de una determinada «matemática» en sentido restringido. Que ahora la matemática haya devenido un medio esencial de determinación no es el fundamento de la nueva configuración de la ciencia moderna. Más bien, que una matemática, y precisamente una de tal tipo, pudiera y debiera entrar en juego es la *consecuencia* de la proyección matemática. La fundamentación de la geometría analítica por Descartes, la fundamentación del cálculo de fluxiones por Newton, la simultánea fundamentación del cálculo diferencial por Leibniz, todas estas novedades, esto matemático en sentido restringido, fue por vez primera posible y, ante todo, necesario sobre el fundamento del rasgo fundamental del pensamiento en

general.

Caeríamos en un gran error si quisiéramos conceder que con la caracterización dada de la transición de la ciencia antigua a la moderna y con la nítida delimitación de la esencia de lo matemático hemos ganado ya una imagen de la ciencia efectiva misma.

(72/73) Lo que desarrollamos es sólo la tendencia principal en cuyo trayecto por vez primera se despliega la riqueza de los planteamientos y ensayos, la exposición de las leyes, la abertura de nuevos campos del ente. En el interior de esta posición fundamental matemática quedan abiertas las preguntas acerca de la esencia del espacio y el tiempo, la esencia del movimiento y la fuerza, la esencia del cuerpo y la materia. Estas preguntas reciben ahora por primera vez una nueva agudeza,
[GA 95] por ejemplo, la pregunta de si el movimiento está suficientemente comprendido con la determinación de «cambio de lugar». En vista del concepto de fuerza se impone la pregunta de si basta representarse la fuerza sólo como una causa actuante externa. Con relación al principio del movimiento, la ley de la persistencia [*Beharrungsgesetz*], se plantea la pregunta de si no hay que subordinar ésta bajo una más universal, la ley de la conservación de la fuerza, la cual, a su vez, está ahora determinada en vista del *consumo* y el *gasto*, del *trabajo* – títulos para la nueva representación fundamental que a partir de ahora se introducen en la consideración de la naturaleza y que revelan un eco evidente de lo económico, del «cálculo» para la ganancia. Todo esto se consuma según la proyección matemática de la naturaleza y en su interior. Aquí se hace cuestionable una más cercana determinación de la relación de lo matemático, en el sentido de la matemática, para la experiencia intuitiva de las cosas dadas. Estas preguntas quedan abiertas. Hasta ahora han permanecido ocultas en su cuestionabilidad [*Fragwürdigkeit*] por los resultados y los progresos del trabajo científico. Una de estas preguntas decisivas se refiere al derecho y los límites del formalismo

matemático frente a la exigencia de una remisión inmediata a la naturaleza dada intuitivamente.

Si hemos concebido apenas algo de lo dicho hasta ahora, entonces se verá que la mencionada pregunta no puede decidirse por el camino de un «o bien..., o bien...», o bien formalismo, o bien determinación intuitiva e inmediata de las cosas; ya que el modo y la dirección de la proyección matemática deciden sobre la posible relación con lo experimentable intuitivamente y viceversa. Tras la pregunta por la relación entre el formalismo matemático y la intuición natural aparece la pregunta de principio por el derecho y los límites de lo matemático en general en el interior de una posición fundamental ante el ente en su totalidad. Sólo desde esta perspectiva ha adquirido significación para nosotros la dilucidación de lo matemático.

f) EL SENTIDO METAFÍSICO DE LO MATEMÁTICO **[GA 96] /(73/74)**

Para alcanzar nuestra meta no basta la comprensión ganada ahora a partir de lo matemático. Si bien es verdad que ahora ya no lo interpretaremos como una generalización del proceder de una determinada disciplina de la matemática, sino a ésta como una conformación de lo matemático mismo. No obstante, lo matemático debe ser, por su parte, concebido desde fundamentos más profundos. Dijimos que es un rasgo fundamental del pensamiento moderno. Sin embargo, aquel modo de pensar siempre es sólo la consumación y la consecuencia de un tipo particular de existencia histórica [*geschichtliches Dasein*], de la posición fundamental respectiva ante el ser en general y ante el modo en que el ente como tal se manifiesta, es decir, ante la verdad.

Lo que nosotros exponemos como lo matemático debe someterse ahora a una dilucidación siguiendo estas directrices; ya que

sólo así se hará visible lo que buscamos: aquella configuración del pensamiento metafísico moderno, en cuya sesgo pudo y debió surgir algo como una «crítica de la razón pura».

α) LOS PRINCIPIOS: NUEVA LIBERTAD, AUTOVINCULACIÓN Y AUTOFUNDAMENTACIÓN

Preguntamos por el sentido metafísico de lo matemático para así calibrar su significación para la metafísica moderna. Dividimos esta pregunta en otras dos preguntas particulares:

1.- ¿Qué nueva posición fundamental de la existencia [*Dasein*]* se muestra en la superveniencia del dominio de lo matemático?

2.- ¿De qué modo se impulsa lo matemático, según su correspondiente tendencia interna, en el ascenso hacia una determinación metafísica de la existencia [*Dasein*]*?

Para nosotros tiene mayor importancia la segunda pregunta; la primera será sólo esbozada.

Hasta el surgimiento señalado de lo matemático como un rasgo fundamental del pensamiento se asumía la verdad de la Iglesia y la creencia como la verdad rectora. La prosecución del auténtico saber
[GA 97] sobre el ente tuvo lugar en el camino de la interpretación de las fuentes de la revelación, de las escrituras y de la tradición eclesiástica. Lo que, además, se recogía de la experiencia y se ganaba en conocimientos se insertaba de por sí en este marco. Pues no había, fundamentalmente, ningún saber mundano. El saber denominado natural, o que no se correspondía con la revelación, no se conformaba propiamente como cognoscibilidad y carecía de fundamento. Lo decisivo desde el punto
(74/75) de vista de la historia de la ciencia no es que toda verdad del saber natural fuera medido según el sobrenatural, sino, más bien, que el saber natural independientemente de esa medición, no llegó a alcanzar

ninguna fundamentación, ningún carácter propio. Ya que la asunción de la silogística aristotélica no se puede contar como tal.

En la esencia de lo matemático como la proyección caracterizada yace una particular voluntad de nueva conformación y autofundamentación de la forma del saber como tal. La disolución de la revelación como primera fuente de verdad y la recusación de la tradición como decisivo mediador del saber son sólo consecuencias negativas del proyecto matemático. Donde se arriesga el lanzamiento [*Wurf*] de la proyección matemática, el lanzador [*Werfer*] de este lanzamiento se sitúa sobre un suelo que es proyectado [*erworfen*] por la misma proyección [*Entwurf*]. En la proyección matemática yace no sólo una liberación, sino, al mismo tiempo, una nueva experiencia y conformación de la libertad misma, es decir, de la vinculación autoasumida [*selbstübernommene Bindung*]. En la proyección matermática se consuma la vinculación a los principios exigidos en ella misma. Según esta tendencia interna de la liberación para una nueva libertad, lo matemático impulsa desde sí a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo y, con ello, de todo saber.

Así, llegamos a la segunda pregunta parcial: ¿en qué medida se desarrolla lo matemático, según su correspondiente tendencia interna propia, en el ascenso hacia una determinación metafísica de la existencia [*Dasein*]*? A esta pregunta le podemos dar también la forma reducida: ¿de qué tipo es el surgimiento de la metafísica moderna a **[GA 98]** partir del espíritu de lo matemático? A partir de esta formulación se hace patente ya lo siguiente: la matemática no podía devenir un patrón de la filosofía en la generalización de sus métodos matemáticos y en su aplicación a la filosofía.

Más bien, las ciencias naturales modernas, la matemática moderna y la metafísica moderna surgen de la misma raíz de lo matemático en sentido amplio. Porque, entre éstas, la metafísica tiene

un alcance más amplio –el ente en su totalidad– y porque igualmente tiene una aprehensión más profunda –el ser del ente en cuanto tal–, debe precisamente la metafísica penetrar su fundamento matemático hasta su fondo último, excavar su suelo hasta alcanzar el material rocoso.

Siguiendo el modo en que la filosofía moderna crece desde este fundamento, comprenderemos la posibilidad y la necesidad
(75/76) histórica de una «crítica de la razón pura». Más aun, aprenderemos a comprender por qué esta obra se configura como lo hace y por qué nos proponemos nuestra interpretación de la obra precisamente en el lugar en el que pretendemos ponerla en marcha.

β) DESCARTES: COGITO SUM; EL YO COMO SUBIECTUM DESTACADO

Se suele fijar el comienzo de la filosofía moderna en Descartes (1596-1650); que perteneció a una generación posterior a la de Galileo. Frente a los ensayos que aparecen de vez en cuando de sentar el comienzo de la filosofía moderna con el Maestro Eckhart o en el entretiempo entre éste y Descartes, uno debe aferrarse a la afirmación anterior. La cuestión es sólo cómo ha de comprenderse la filosofía misma de Descartes. El que la conformación filosófica del rasgo fundamental matemático moderno de la existencia [*Dasein*]* se consume decisivamente en Francia, Inglaterra y Holanda, no es una casualidad, como tampoco lo es el hecho de que Leibniz reciba los impulsos decisivos en este contexto, especialmente durante
[GA 99] su estancia en París entre 1672 y 1676. Sólo porque pasó por este mundo y apreció con verdadera superioridad su grandeza, estaba en disposición de poner el primer fundamento de su superación.

La imagen usual de Descartes y su filosofía es la siguiente: en la Edad Media la filosofía estaba –sí es que en general subsistía

por sí misma– bajo el dominio exclusivo de la teología y poco a poco fue cayendo en el mero análisis conceptual y una explicación de las opiniones y proposiciones tradicionales; se enquistó en un saber escolar que al hombre ya no le iba en nada y que ya no estaba en disposición de iluminar la totalidad de lo efectivo.[11] Entonces apareció Descartes y liberó a la filosofía de esta situación indigna. Empezó a dudar de todo; pero esta duda llegó al final a algo de lo que no se podía ya dudar; pues en tanto que se duda, quien duda no puede dudar de que es algo presente y debe ser algo presente para poder dudar.[12] En tanto que yo dudo debo admitir que «yo soy»; el «yo» es, así, lo indudable. De este modo, Descartes, dudando, forzó a los hombres a someterse a la duda y los llevó a parar mientes en su «yo». Con ello se declaró al «yo», la subjetividad humana, el punto central del pensamiento. Desde ahí surgió el punto de vista de la época moderna centrado en el yo, como también su subjetivismo. La filosofía misma, sin embargo, fue llevada a la concepción de que, al comienzo de la filosofía, debía situarse la duda, la meditación sobre **(76/77)**
el conocimiento mismo y su posibilidad. Antes de cualquier teoría sobre el mundo debe exponerse una teoría del conocimiento. A partir de entonces, la teoría del conocimiento es el fundamento [*Grundlage*] de la filosofía y eso la hace moderna distinguiéndola de la medieval. Desde entonces se llevaron a cabo intentos de renovación de la escolástica, de demostrar en su sistema la teoría del conocimiento o sólo de añadirla allí donde faltaba para hacerse así útil para la época moderna. Consiguientemente, se reinterpreta también a Platón y a Aristóteles como teóricos del conocimiento.

Esta historia de Descartes de que llegó, dudó y con ello se **[GA 100]**
convirtió en un subjetivista y así fundó la teoría del conocimiento moderna, se corresponde, es verdad, con la imagen usual. Sin embargo, no es más que, como mucho, una mala novela – pero en ningún caso

[11] El texto de Heidegger dice: *die Wirklichkeit im Ganzen*. Aquí se utiliza *Wirklichkeit* en un sentido laxo, en el significado habitual de «realidad» («la realidad en su conjunto») indiferenciado en relación con *Realität*. No obstante, se ha preferido insistir en la opción expuesta en el glosario (i.e. «efectividad») para evitar confusiones terminológicas. (*N. del T.*)

[12] En el original alemán aparece: *vorhanden ist und vorhanden sein muss*... En el glosario se explican las razones de la traducción de *vorhanden* por «presente»; sin embargo, este preciso pasaje quizás sería más accesible si se tradujese por: «existe y debe existir...» Como sucedía en relación con *Wirklichkeit*, para evitar confusiones se ha preservado el carácter específicamente terminológico de *vorhanden*. (*N. del T.*)

una historia en la que se haga visible el movimiento del ser.

La obra principal de Descartes lleva el título de *Meditationes de prima philosophia* (1641). La *prima philosophia* es la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, es la pregunta de qué es el ser del ente en la forma de la pregunta por la coseidad de la cosa. *Meditationes de metaphysica* y no teoría del conocimiento. La proposición, el enunciado, constituye el hilo conductor para la pregunta por el ser del ente (para las categorías). (No se tratará aquí del auténtico fundamento histórico-metafísico de la primacía de la certeza, la cual posibilita por vez primera la asunción y el despliegue metafísico de lo matemático – el cristianismo y la *certeza de la salvación*, el aseguramiento del individuo como tal.)

La doctrina de Aristóteles fue asumida en la Edad Media de un modo muy determinado. Este Aristóteles «medieval» fue objeto de una amplia interpretación en la época de la escolástica tardía mediante las escuelas filosóficas españolas, especialmente por el jesuita Suárez. Descartes recibió su primera formación filosófica fundamental de manos de los jesuitas en La Flèche. En el título de su obra principal vienen a expresión ambas cosas, el careo [*Auseinandersetzung*]* con esta tradición y la voluntad de retomar la pregunta por el ser del ente, por la coseidad de la cosa, por la «substancia».

Pero todo esto sucedió en una época en que ya desde hacía un siglo lo matemático como rasgo fundamental del pensamiento se imponía y apremiaba claridad, en un tiempo en el cual a partir de esta libre proyección del mundo se daba paso a un nuevo asalto a la efectividad [*Wirklichkeit*]*. Ahí no hay un ápice de escepticismo, de punto de vista del yo o de subjetividad, sino precisamente lo
(77/78) / [GA 101] contrario de todo esto. Por eso, la pasión del nuevo pensamiento e investigación se dirige a aclarar y desplegar en su esencia más interna la actitud fundamental, aún opaca, no dilucidada, eventualmente innovadora y a menudo malinterpretada por ella misma. Esto significa

que lo matemático quiere fundamentarse a sí mismo, en el sentido de una exigencia interna y propia; quiere exponerse explícitamente como criterio de *todo* pensamiento y exponer las reglas así generadas. Descartes toma parte de modo esencial en este trabajo de la meditación [*Besinnnung*]* sobre lo matemático en su significación de principio. Esta meditación debía, por referirse a la totalidad del ente y del saber acerca de él, convertirse en una meditación sobre la metafísica. Este proceder cooriginario [*gleichursprünglich*], en la dirección de una fundamentación de lo matemático y de una meditación acerca de la metafísica, caracteriza en primera línea su actitud filosófica fundamental. Esto puede constatarse de manera unívoca de la mano de un escrito temprano inacabado, que sólo fue publicado en 1.701, medio siglo después de su muerte. El escrito lleva el título de *Regulae ad directionem ingenii.*

1.- *Regulae*, proposiciones fundamentales y rectoras en las que lo matemático mismo se somete a su esencia; 2.- *ad directionem ingenii*, una fundamentación de lo matemático para convertirse absolutamente en la medida directora del espíritu investigador. En la denominación de lo regular [*das Regelhafte*] así como en vista de la libre determinación interna del espíritu, la tendencia fundamental matemático-metafísica viene a expresión ya de modo puro a partir del mismo título. En el camino de una meditación sobre la esencia de la matemática, Descartes recurre a la idea de una *scientia universalis*, la ciencia a la que, como la única y la decisiva, todo se dirige y se ajusta. Y subraya expresamente que no se trata de la *mathematica vulgaris*, sino de la *mathematica universalis.*

Debemos renunciar aquí a exponer la constitución interna y el contenido principal de este texto inacabado. En él se acuña el concepto moderno de «ciencia». Sólo quien haya pensado efectiva **[GA 102]**
y largamente este escrito sobrio, sin consideraciones, hasta sus más

escondidos recovecos, está en disposición de tener alguna idea de lo que ocurre en la ciencia moderna. Para alcanzar una representación de la intención y la actitud de este escrito serán mencionadas sólo tres de las 21 reglas, más precisamente las reglas III, IV y V. A partir de ellas salta a la vista la tendencia fundamental del pensamiento moderno.

(78/79) *Regula III.- Circa obiecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur.* «Hay que responder a las preguntas en el ámbito de los objetos en cuestión y en relación con ellos y no atendiendo a lo que otros opinen o lo que nosotros mismos suponemos, sino a partir de lo que podemos ver clara y evidentemente o deducir en pasos seguros; nada que no sea esto llega a ser ciencia.»

Regula IV.- Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam. «El método es necesario para llegar a la verdad de las cosas.»

Esta regla no quiere referir el lugar común de que una ciencia también ha de tener su método, sino que el procedimiento, es decir, el modo en que estamos en general detrás de las cosas (μέθοδος), decide ya de antemano lo que aprehendemos de verdad en ellas.

El método no es un elemento entre otros del equipamiento de la ciencia, sino la instancia fundamental desde la que se determina por vez primera qué puede convertirse en objeto y cómo se convierte en objeto [*Gegestand*]*.

Regula V.- Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum
[GA 103] *omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.* «El procedimiento en su totalidad consiste en la ordenación y disposición de aquello a lo que debe estar dirigida la perspicacia del espíritu para encontrar alguna verdad. Ahora bien, cumpliremos con tal procedimiento

sólo si retraemos las proposiciones más enrevesadas y oscuras de manera consecutiva a las más simples y entonces intentamos desde la comprensión de las proposiciones más simples llegar al conocimiento de todas las demás ascendiendo por los mismos pasos.»

Lo decisivo sigue siendo el modo en que esta meditación acerca de lo matemático se efectuó en el careo [*Auseinandersetzung*]* con la metafísica (*prima philosophia*) heredada, y cómo desde ahí se determinó el destino posterior y la figura de la filosofía moderna.

A la esencia de lo matemático como proyecto le pertenece lo axiomático, el establecimiento de principios en los que se funda todo lo demás siguiendo unos pasos comprensibles. Si lo matemático en el sentido de una *mathesis universalis* debe fundar y conformar el saber al completo, entonces necesita de la exposición de axiomas destacados.

En primer lugar, estos deben ser los absolutamente primeros, **(79/80)** en sí y desde sí evidentes, *evidens*, esto es, absolutamente ciertos. En segundo lugar, los más elevados axiomas, en tanto que absolutamente matemáticos, deben establecer de antemano, en relación con el ente en su totalidad, qué es el ente y qué se denomina ser, cómo y desde dónde se determina la coseidad de la cosa. Según la tradición, esto se determina siguiendo el hilo conductor de la proposición. Pero hasta el momento, la proposición fue tomada sólo de este modo como lo que se ofreció igualmente desde sí misma. La proposición simple, sobre las cosas dispuestas de manera simple, contiene y mantiene aquello que las cosas son. Como las cosas, también la proposición es ella misma algo presente [*vorhanden*]*, el sustentáculo presente del ser.

Sin embargo, para la posición fundamental absolutamente matemática no puede haber una cosa previamente dada. La proposición no puede ser arbitraria. La proposición debe ella misma –y precisamente ella– ser puesta sobre su fundamento. Debe ser **[GA 104]** un principio [*Grundsatz*]*, el principio absoluto. Por ello es preciso

encontrar un principio de todo poner, es decir, una proposición en la cual aquello sobre lo que se dice algo, el *subiectum* (ὑποκείμενον), no sea meramente asumido desde cualquier otro ámbito. Lo subyacente debe ser puesto y darse como tal en esta originaria proposición. Sólo así es el *subiectum* un *fundamentum absolutum*, algo puesto de modo puro desde la proposición en tanto que tal, desde lo matemático como tal, fundamento y base. Y, por tanto, es como tal *fundamentum absolutum* al mismo tiempo *inconcussum* y con ello indudable, absolutamente cierto de modo absoluto. Porque lo matemático se impone él mismo como principio de todo saber, debe poner en cuestión necesariamente el saber anterior, independientemente de si era sostenible o no.

Descartes no duda porque sea un escéptico, sino que, más bien, dudó porque impuso lo matemático como fundamento absoluto y buscó para todo saber un sustento que le corresponda. Ya no basta sólo con encontrar una ley fundamental para el ámbito de la naturaleza, sino que se busca el primer y supremo principio del ser del ente en general. Este principio absolutamente matemático no puede tener nada ante sí, ni admitir lo que le venga dado. Si, en general, hay algo dado, entonces es sólo la *proposición* en general y *en tanto que tal*, es decir, el poner, la posición en el sentido del pensar enunciativo. El poner, la proposición, se tiene sólo a sí misma como aquello que puede ser puesto. Sólo allí donde el pensamiento se piensa a sí mismo es absolutamente matemático, es decir, un tomar-conocimiento de aquello que ya tenemos. En tanto que el pensamiento y el poner se refieren de este modo a sí mismos, se concluye que, sea lo que sea *sobre lo que* en cualquier sentido puede enunciarse algo, este enunciar
(80/81) y pensar será siempre un «*yo* pienso». Pensar es siempre, en tanto que «*yo* pienso», *ego cogito*. Aquí se da entonces que yo soy, *sum*; *cogito, sum* es la certeza suprema que yace como tal de modo inmediato en la proposición. En el «yo pongo» está puesto conjuntamente y

presupuesto el «yo» como aquello que pone, como lo ya dado, como lo ente. El ser del ente se determina desde el «yo pienso» como certeza del poner. [GA 105]

La fórmula que asume en ocasiones la proposición: «*cogito ergo sum*», da pie al malentendido de que aquí se trata de la conclusión de un silogismo. Eso no es correcto y no podría serlo; ya que este silogismo debería tener como premisa mayor: *id quod cogitat, est*; como premisa menor: *cogito*; y como conclusión: *ergo sum*. Pero la premisa mayor sólo sería una generalización formal de lo que dice la proposición: *cogito – sum*. Descartes mismo señala que no se trata de un silogismo. El *sum* no es una consecuencia del pensar, sino a la inversa, el fundamento para el pensar, su *fundamentum*. En la esencia del poner se encuentra la proposición: yo pongo; esta es una proposición que no se dirige a lo dado previamente, sino que sólo se da a sí misma lo que de antemano está dado en ella. Y en ella se dice: *yo* pongo, yo soy lo que pone y piensa. Esta proposición tiene la particularidad de poner por vez primera aquello sobre lo que anuncia algo, el *subiectum*. Lo que pone es en este caso el «yo»; el yo es el *subiectum* del principio absolutamente primero. El yo es, por ello, eso destacado que yace en el fundamento –ὑποκείμενον, *subiectum*–, el *subiectum* del poner absoluto. De ahí viene que desde entonces se refiera el yo preferentemente como el *subiectum*, como el «sujeto». Se obvia el carácter del ego como lo siempre dado ya de modo destacado. En vez de eso, se determina la subjetividad del sujeto a partir de la yoidad [*Ichheit*] del «yo pienso». Que el «yo» llegue a ser la caracterización de aquello que es para el representar lo auténticamente dado ya de antemano (lo «objetivo» en el sentido actual), no depende de ningún punto de vista del yo, ni de una duda subjetivista, si no del esencial predominio y de la radicalización dirigida de modo determinado de lo matemático y lo axiomático.

Este yo elevado a *subiectum* destacado sobre el fundamento de

lo matemático no es en absoluto, según su sentido, algo «subjetivo», del tipo de una propiedad casual precisamente de este hombre particular. **[GA 106]** Este «sujeto» destacado en el «yo pienso», el yo, es tenido sólo por algo subjetivista cuando su esencia ya no es comprendida, es decir, no es desplegada desde su origen acorde al ser.[13]

Hasta Descartes, se tenía por «sujeto» a toda cosa de por sí presente [*vorhanden*]*. Sin embargo, ahora el «yo» ha devenido el sujeto destacado, aquello con relación a lo cual el resto de las cosas se **(81/82)** determinan como tales. Las cosas adquieren –matemáticamente– su coseidad sólo a partir de la relación fundante con el principio supremo y su «sujeto» (yo), y por ello se relacionan esencialmente con el «sujeto» como algo otro, algo que se le contrapone como *obiectum*. Las cosas mismas pasan entonces a ser «obyectos».

La palabra *obiectum* sufre ahora el correspondiente cambio de significación; pues hasta ese momento *obiectum* designaba lo arrojado en frente en el mero representarse: me represento una montaña de oro. Esto así representado –un *obiectum* en el lenguaje de la Edad Media– es según el uso actual algo meramente «subjetivo»; ya que una «montaña de oro» no existe [*existiert*] «objetivamente» en sentido del nuevo uso lingüístico. Esta inversión de los significados de las palabras *subiectum* y *obiectum* no es un asunto del mero uso lingüístico; es un cambio que mueve los fundamentos de la existencia [*Dasein*]*, esto es, del claro [*Lichtung*] del ser del ente, sobre el fundamento del dominio de lo *matemático. Es un tramo –necesariamente oculto al ojo común– del camino* de la auténtica historia, la cual es siempre la de la abertura del ser [*Offenbarkeit des Seins*] – o no es nada.

[13] En el original alemán se lee: *...aus seiner seinsmäßigen Herkunft. (N. del T.)*

γ) LA RAZÓN COMO EL SUPREMO FUNDAMENTO; PROPOSICIÓN DEL YO; PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

El yo, en tanto que «yo pienso», es el fundamento sobre el que se asienta en adelante toda certeza y toda verdad. Sin embargo, el pensamiento, el enunciado, el *logos*, es al mismo tiempo el hilo conductor para la determinación del ser, las categorías. Éstas son halladas siguiendo el hilo conductor del «yo pienso», en vista del yo. El yo se convierte así, en razón de esta fundamental significación para la fundamentación del saber al completo, la determinación destacada y esencial del hombre. Éste fue concebido hasta entonces, **[GA 107]** y también después, como *animal rationale*, como un ser vivo racional. Con la acentuación particular del yo, es decir, con el «yo pienso», la determinación de lo racional y de la razón se impone con una señalada primacía. Pues el pensamiento es el acto fundamental de la razón. Ésta, la razón, se hace *explícita* ahora con el «*cogito sum*», y según su propia exigencia es puesta como fundamento primero de todo saber y como hilo conductor de toda determinación de las cosas.

Ya en Aristóteles era el enunciado, el **λόγος**, el hilo conductor para la determinación de las categorías, es decir, del ser del ente. No obstante, el lugar de este hilo conductor –la razón humana, la razón en general– no era destacada como subjetividad del sujeto. Ahora, sin embargo, la razón, en tanto que «yo pienso», se impone explícitamente como principio supremo, como hilo conductor y como tribunal de **(82/83)** todas las determinaciones del ser. El más elevado principio es la proposición del yo [*Ichsatz*]: *cogito–sum*. Este es el axioma fundamental de todo saber, pero no es el único axioma fundamental, y eso simplemente porque en la proposición misma del yo viene integrada otra proposición que es puesta ya con ella, e incluso con cualquier otra proposición. Al decir «cogito - sum» decimos lo que yace en el *subiectum*

(*ego*). El enunciado debe en tanto que tal, si debe ser un tal enunciado, poner siempre lo que yace en el *subiectum*. Aquello que es puesto y dicho en el predicado no puede ni debe hablar contra el sujeto; la κατάφασις debe ser siempre de tal modo que evite la ἀντίφασις, esto es, el decir en el sentido del hablar-en-contra, de la contradicción. En la proposición como tal proposición, y por tanto en el principio supremo como proposición del yo, está cooriginariamente [*gleichursprünglich*] puesto como válido el principio de evitar la contradicción (brevemente: el principio de contradicción).

En tanto que lo matemático, como proyección axiomática, se pone a sí mismo como principio rector del saber, se impone el poner, el pensar como «yo pienso», la proposición del yo. «Yo pienso» quiere decir: evito la contradicción, sigo el principio de contradicción.

[GA 108] El principio del yo y de la contradicción surgen de la esencia misma del pensar, de tal manera que lo que se hace patente es la esencia del «yo pienso» y aquello que yace en él y sólo en él. El «yo pienso» es la razón, es su acto fundamental. Lo que es generado meramente desde el «yo pienso», está ganado sólo desde la razón misma. La razón es, así concebida, ella misma pura, es razón pura.

Los principios que surgen meramente de la razón según el rasgo fundamental matemático del pensamiento se convierten en los principios del auténtico saber, es decir, de la filosofía en primera línea, de la metafísica. Los principios de la mera razón son los axiomas de la razón pura. La razón pura, el λόγος así comprendido, la proposición en esta forma, se convierte en el hilo conductor y rector de la metafísica, es decir, el tribunal para la determinación del ser del ente, de la coseidad de las cosas. La pregunta por la cosa está ahora anclada en la razón pura, es decir, en el despliegue matemático de sus principios.

En el título «razón pura» yace el λόγος de Aristóteles y, en «pura», especialmente una determinada conformación de lo matemático.

§ 19.- HISTORIA DE LA PREGUNTA DE LA COSA; RECAPITULACIÓN

La primera etapa de la historia de la pregunta por la cosa está caracterizada por la relación recíproca de cosa y enunciado (λόγος), a **(83/84)** partir de la cual se obtiene el hilo conductor para las determinaciones generales del ser (categorías). La segunda etapa concibe el enunciado, la proposición como principio, matemáticamente y pone de relieve según ello los principios que yacen en la esencia del pensamiento, de la proposición como tal: el principio del yo y el principio de contradicción. Posteriormente, se suma a ello en Leibniz el principio de razón, el cual está ya puesto conjuntamente en la esencia de la proposición en tanto que principio. Estas proposiciones se generan desde la mera razón, desde ella de modo puro, sin el recurso a la relación con lo **[GA 109]** dado previamente. Ellos son un puro-darse-a-sí-mismo aquello que el pensamiento en su esencia ya *tiene* en sí.

Ahora nos queda por caracterizar la tercera etapa de la pregunta de la cosa, esto es, mostrar cómo se puede y se debe llegar de una determinación de la cosa desde la razón pura a una *crítica* de la razón pura. Para este fin es necesario que nos hagamos una idea –aunque sea sólo a grandes rasgos– de cómo se despliega la metafísica moderna a partir de la fundamentación de la metafísica realizada por Descartes.

Los axiomas filosóficos fundamentales, es decir, los axiomas en términos absolutos, son el principio del yo, el principio de contradicción y el principio de razón. En ellos ha de fundamentarse la totalidad de la metafísica, de tal manera que los axiomas dominen también la estructura interna de la metafísica, es decir, la configuración cognoscitiva de su ámbito al completo. De todo esto no se ha dicho casi nada hasta ahora. Dijimos sólo que la metafísica es la pregunta

por la totalidad del ente y por el ser del ente. Pero, ¿en qué sentido se habla de la totalidad del ente? En la exposición de aquella transformación del saber anterior acerca de la naturaleza en el pensar moderno nos hemos limitado a una sección del ente. No sólo eso; no hemos dado cuenta de cómo este sector (naturaleza) pertenece a la totalidad del ente. La naturaleza o el cosmos se toman por lo creado a partir del dominio del cristianismo en Occidente, no sólo en la Edad Media, sino también a través de toda la filosofía moderna. La metafísica moderna desde Descartes hasta Kant y, más allá de Kant, también la metafísica del Idealismo alemán, no es pensable sin las representaciones cristianas fundamentales. La relación con la creencia eclesiástica dogmática puede ser más desprendida e incluso romperse. Según el predominio de la representación cristiana del ente, el ente en su totalidad entra en una determinada clasificación y jerarquización.
[GA 110] El ente auténtico y supremo es aquel que es tomado por el origen creador de todos los entes, el dios único y personal como creador y
(84/85) espíritu. Todo ente no divino es creado. Dentro del ente creado, sin embargo, hay un ente señalado: el hombre, precisamente porque la eterna salvación de su alma está en cuestión. Dios como el creador, el mundo como algo creado, el hombre y su salvación eterna son los tres ámbitos provenientes del pensamiento cristiano dentro del ente en su totalidad. Porque la metafísica pregunta por el ente en su totalidad, por qué es y por qué es así, cómo es, la auténtica metafísica –entendida al modo cristiano– trata de Dios (teología), del mundo (cosmología) y del hombre y su salvación eterna (psicología). En la medida en que, según la tendencia fundamental matemática del pensamiento moderno, la metafísica se conforma desde los principios fundamentales de la mera razón, de la *ratio*, la doctrina metafísica de Dios pasa a ser una teología, pero una *theologia rationalis*, la doctrina del mundo una cosmología, pero una

cosmologia rationalis, y la doctrina del hombre una psicología, pero una *psychologia rationalis*.

Se podría disponer el estado de cosas de la metafísica moderna al completo del siguiente modo: para esta forma de la metafísica son esenciales dos momentos: primero, la representación cristiana del ente como *ens creatum*; segundo, el rasgo fundamental matemático. Aquel primer momento se refiere al contenido de esta metafísica, el segundo se refiere a su forma. Pero esta caracterización según la forma y el contenido es demasiado pobre, como para ser verdadera. Ya que la clasificación determinada por el cristianismo no consiste sólo en el contenido de lo tratado por el pensamiento; también determina la forma, el cómo. En la medida en que Dios, como creador, es la causa y el fundamento de todos los entes, el cómo, el modo del preguntar, se orienta de antemano a partir de este principio. Y, al contrario, lo matemático no sólo es la forma que se aplica sobre el contenido cristiano, sino que pertenece él mismo al contenido. En la medida en que el principio del yo, el «yo pienso», se vuelve rector como principio, **[GA 111]** el yo, y con ello el hombre, ocupa una posición particular dentro del preguntar por el ente; no caracteriza sólo un ámbito entre otros, sino aquél al que se retrotraen y de las que parten todas las proposiciones metafísicas. El camino del pensamiento metafísico se mueve en sectores de la subjetividad delimitados en cada caso de modo diferenciado. Por eso luego Kant dirá que todas las preguntas, es decir, aquellas de las disciplinas referidas, se pueden retrotraer a la pregunta: ¿qué es el hombre? En la primacía de esta pregunta se esconde la primacía del método acuñado por las *Regulae* de Descartes.

Si utilizamos para la caracterización de la metafísica moderna **(85/86)** la distinción entre forma y contenido, entonces debemos decir: lo matemático pertenece tanto al contenido de esta metafísica, como lo cristiano a su forma.

Según las tres direcciones fundamentales del preguntar metafísico, se trata en cada caso del ente: Dios, mundo, hombre. Debe decidirse siempre sobre la esencia y la posibilidad de estos entes, y eso, además, de modo racional, desde la pura razón, es decir, a partir de conceptos que son ganados en el pensamiento puro. No obstante, si debe decidirse sobre el ente, qué y cómo es, y esto, además, en el pensamiento y de modo puro a partir de él, es necesario evidentemente que se ofrezca –a modo de guía– un preconcepto [*Vorbegriff*]* del ente en general, antes de la determinación del ente como Dios, como mundo o como hombre. Sobre todo allí donde este pensamiento se concibe a sí mismo como matemático y se fundamenta como matemático, la proyección de aquello que el ente es en general debe ser puesta explícitamente como fundamento de todo. Así, antes de inaugurar un preguntar dirigido a los ámbitos particulares del ente, es necesario un preguntar previo que investigue el ente en general, es decir, la metafísica como pregunta general por el ente, la *metaphysica generalis*. A partir de aquí, la teología, cosmología y psicología, por inquirir ámbitos particulares del ente, devienen *metaphysica specialis*.

No obstante, porque la metafísica ahora es matemática, no
[GA 112] puede tenerse lo general por aquello que meramente se eleva sobre lo particular, sino que lo particular en tanto que tal debe ser deducido a partir de principios de lo general, entendido aquí como lo axiomático. Eso quiere decir que la *metaphysica generalis* debe decidir qué le pertenece al ente en tanto que tal, qué determina y delimita la coseidad de una cosa en general, por principio, a partir de axiomas, y precisamente según el primer axioma, según el esquema del poner y el pensar en general. Qué sea una cosa debe ser decidido de antemano desde los principios supremos de todas las proposiciones y de la proposición en general, es decir, desde la razón pura, antes de que pueda tratarse racionalmente de cosas divinas, mundanas o humanas.

Esta dilucidación de todas las cosas a partir de su coseidad desde la razón pura del pensamiento racional en general, la iluminación [*Aufhellung*] en tanto que este previo poner en claro todas las cosas, es la *Ilustración* [*Aufklärung*], el espíritu del siglo XVIII. La filosofía moderna llega por vez primera en este siglo a su auténtica forma, en la que madura el pensamiento de Kant y que también determina y sostiene su novedoso preguntar, la figura de la metafísica sin la que tampoco sería pensable el siglo XIX.

§ 20.- LA METAFÍSICA RACIONAL (WOLFF, BAUMGARTEN) **(86/87)**

Entre Descartes y la Ilustración se sitúa *Leibniz*. Pero su repercusión no tuvo tanto que ver con su auténtico pensamiento y su creatividad, sino, más bien, con la figura de la formación filosófica escolar que él determinó.

Durante el siglo XVIII el pensamiento científico y filosófico estaba dominado en Alemania por la doctrina de Christian Wolff (1679-1754) y su escuela, que tomó su equipamiento filosófico de una determinada interpretación de la filosofía de Leibniz. Desde esta interpretación, pretendía llevar a cabo una unificación esencial de **[GA 113]** la fundamentación de la filosofía consumada por Descartes con la tradición de la escolástica medieval y, con ello, al mismo tiempo, una reunificación de Platón y Aristóteles. El saber metafísico occidental al completo debía reunirse en la claridad racional de la Ilustración y la humanidad del hombre ponerse a sí misma en la razón pura. Chr. Wolff elaboró su filosofía en manuales de enseñanza muy difundidos en latín y alemán. Su texto dedicado a la metafísica lleva en su versión alemana un título característico que, ahora – tras lo dicho–, debería ser comprensible: *Pensamientos racionales de Dios, del mundo y del alma del hombre, y también de todas las cosas en general* (1719). Wolff impartió primero clases de matemáticas y se pasó en seguida a la filosofía; su modo de enseñar, fundado y estricto, representó un serio peligro para la superficial cháchara de los teólogos de aquella época. Hasta el punto de que Wolff fue expulsado de Halle en 1723 por las maquinaciones de sus oponentes teólogos. Se le prohibió la permanencia allí bajo pena de ser ahorcado. De 1723 a 1740 impartió clases en Marburgo. Federico el Grande, que no estaba de acuerdo con el mencionado método de refutar una filosofía, esto es, con la amenaza de la horca, llamó a Wolff de nuevo a Halle. Allí se convirtió en canciller de la universidad,

consejero privado, vicepresidente de la Academia Peterburguesa y Barón del Sacro Imperio Romano. Entre los numerosos discípulos de Wolff destacan Gottsched y Alexander Baumgarten (1714-62); este último escribió, a su vez, una metafísica (*Metaphysica*, 1739); además, intentó –en la tendencia general de la formación dominante de la razón pura– subordinar el arte y la relación con el arte, es decir, el gusto según la concepción de la época, a los principios de la razón. El gusto y lo accesible para esta facultad de juzgar, el arte, pertenecen al ámbito de lo sensible, de la αἴσθησις. Así, del mismo modo que
(87/88) el pensamiento es puesto en la lógica bajo principios de la razón, se
[GA 114] precisa de una doctrina racional de lo sensible, una lógica de lo sensible, de la αἴσθησις. Por eso Baumgarten denominó a esta doctrina racional de la αἴσθησις, la lógica de lo sensible: «Estética». Desde entonces, –a pesar de la resistencia de Kant contra ese uso del título– se denomina estética la doctrina filosófica sobre el arte, una circunstancia que implica, más que una simple cuestión de título, un hecho que sólo puede concebirse desde la metafísica moderna y que fue decisivo no sólo para la interpretación de la esencia del arte, sino en general para la posición del arte en la existencia [*Dasein*]* de la época de Goethe, Schiller, Schelling y Hegel.

Kant mismo se sitúa en la tradición de la escuela Leibniziano-wolffiana por mediación de su maestro, el wolffiano Martin Knutzen. Todos sus escritos *previos* a la *Crítica de la razón pura* se mueven en el ámbito de preguntas y en el modo de pensamiento de la filosofía escolar de su época – también allí donde Kant se adentra en un camino propio. Se mencionará sólo de pasada que Kant pasando por encima de la tradición escolar se adentra –tan lejos como fuera posible entonces– en la filosofía de Leibniz y que incluso hizo productivo para la conformación de su preguntar una consideración profunda de la filosofía inglesa, especialmente de Hume. En su totalidad, la acuñacion

de la filosofía escolar de Leibniz-Wolff mantuvo tal predominio que Kant incluso en un tiempo en el que ya había ganado una nueva situación para su filosofía, esto es, *tras* la aparición de la *Crítica de la razón pura* y en obras posteriores, mantuvo la costumbre de basar las lecciones en manuales de la filosofía escolar y de explicar parágrafo a parágrafo sus textos. Kant no habló nunca de su propia filosofía en sus lecciones, aun cuando en el comentario de los manuales o «libros de lectura», como se los denominaba entonces, tampoco dejara de lado el nuevo modo de pensar. Kant usó como base para sus lecciones de metafísica el mencionado libro de Alexander Baumgarten. Kant valoró este manual «principalmente por la riqueza y la precisión de **[GA 115]** su doctrina» («Noticia sobre la organización de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765/66», ed. K. Vorländer, p. 155; *cf. Prolegómenos*, §§ 1-3). Kant da en este pequeño escrito una indicación de cómo tenía pensado impartir sus clases de metafísica, lógica, ética y geografía física, según un nuevo modo de enseñanza.

En lo que se refiere a la metafísica, «la más difícil de entre **(88/89)** todas las investigaciones filosóficas», Kant antepone a ésta una ciencia metafísica de la experiencia del *hombre*, para llegar así, por primera vez, de modo escalonado a la metafísica. Eso trae la ventaja de «poner en cada momento en la mayor claridad» lo abstracto dentro de la metafísica mediante una anticipación de lo concreto. Pero este procedimiento tiene aún otra ventaja; Kant dice sobre ello: «no puedo menos que pensar en otro beneficio que pienso que se puede obtener con este método y que, si bien se debe a causas contingentes, no debe por ello menospreciarse. Cualquiera sabe con cuanto entusiasmo la juventud vivaracha e inconstante comienza a asisitir a las lecciones y cómo, a medida que avanza el curso, las aulas se van vaciando... ya que..., la ontología, una ciencia de difícil comprensión, puede haberle disuadido de continuar, pues aquello que pudiera haber aprendido, no

le sirve en adelante para nada más.»

El manual de Baumgarten nos transmite la figura usual de la metafísica del siglo XVIII, la que Kant tenía inmediatamente delante y que, finalmente le obligó a realizar la obra con la que Kant sacó de los goznes a la metafísica, planteando de nuevo la pregunta por la metafísica.

La metafísica de Baumgarten divide el material disciplinar de la metafísica en exactamente mil breves parágrafos. La totalidad de la obra está dividida según la clasificación escolar en cuatro secciones: I.- *Ontologia* (*Metaphysica generalis*), §§ 4-350; II.- *Cosmologia*, §§ 352-500; III.- *Psychologia*, §§ 501-799; IV.- *Theologia naturalis*, §§ 800-1000.

[GA 116] Pero la mención de esta disposición externa no nos dice demasiado sobre la metafísica racional, la metafísica desde la razón pura, tampoco si rememoramos lo que fue dicho sobre el rasgo fundamental de la metafísica moderna y su fundamentación. Por otro lado, no podemos entrar en el contenido, que no es tan extenso, pero que presenta una imagen muy enrevesada debido a la conformación matemático-racional y su forma de fundamentación.

Y, sin embargo, es necesario que nos hagamos una idea determinada de esta *«metaphysica»* para llevar a cabo con una comprensión apropiada la transición desde ella a la *Crítica de la razón pura*. Por esta razón, caracterizaremos la mencionada metafísica de modo sólo orientativo mediante la aclaración de tres preguntas: 1.- ¿Cómo determina esta metafísica su propio concepto? 2.- ¿Cómo es comprendida en el campo de la metafísica inmediatamente prekantiana
(89/90) la esencia de la verdad, cuya máxima realización humana debe exponer la metafísica sobre el campo del conocimiento? 3.- ¿Cuál es la articulación interna de la metafísica?

Mediante la respuesta a estas tres preguntas consumamos de nuevo una meditación [*Besinnung*]* unitaria acerca del rasgo

fundamental de la metafísica moderna. Veremos así qué pretende ser esta metafísica desde la razón pura; y extraemos sobre todo qué forma ha tomado en ella la pregunta por la cosa.

Sobre la primera pregunta: ¿Cómo determina esta metafísica su propio concepto? El § 1 reza: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.* «La metafísica es la ciencia que contiene (comprende) los primeros principios del conocimiento humano.» Esta determinación de la metafísica genera la apariencia de que de lo que se trata en metafísica es de una doctrina acerca del conocimiento, es decir, de una teoría del conocimiento; hasta el momento, sin embargo, se tomaba la metafísica por una ciencia del ente en cuanto tal, es decir, del ser del ente. Sin embargo, esta metafísica trata tanto del ente y del ser como la antigua, y aún así el concepto de metafísica no dice **[GA 117]** característicamente de modo inmediato nada acerca de eso. No de modo inmediato. La definición tampoco dice, ni mucho menos, que el objeto de la metafísica sea el conocimiento como tal. Debemos entonces comprender esta determinación conceptual de tal manera que la *cognitio humana* no refiera la facultad cognoscitiva humana, sino lo cognoscible y conocido por el hombre desde la razón pura. Esto cognoscible y conocido es el ente, cuyos «primeros principios» [*Anfangsgründe*] habría que exponer, es decir, las determinaciones fundamentales de su esencia, el ser. Pero, por qué no dice la determinación del concepto simplemente esto, al modo en que Aristóteles ya lo determinó: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. (*Metaphysica*, Γ, al comienzo)

¿Por qué se habla ahora de lo cognoscible y el conocimiento? Porque ahora, desde Descartes, la facultad cognoscitiva, la razón pura, es afianzada como aquel hilo conductor a partir del cual han de exponerse las determinaciones sobre el ente, la cosa, en una estricta comprobación y fundamentación. Lo matemático es aquel *mente*

concipere de Galileo; en la elevación hacia la metafísica lo que quiere decir es que se trata de poner, desde la esencia del conocimiento racional puro, la proyección del ser del ente que será directriz en adelante para lo cognoscible. Eso sucede en primer lugar en la disciplina fundamental metafísica, en la *Ontologia*; según el § 4 es la ontología la *scientia praedicatorum entis generaliorum*; Kant (op. cit., p. 155 s.) traduce: «ciencia de las propiedades más generales de las cosas». Así, vemos en
(90/91) principio que el concepto de la cosa se comprende en sentido amplio, tan amplio como es posible. «Cosa» es aquello que es un ente; también Dios, el alma y el mundo, pertenecen a las cosas. También vemos que la coseidad de las cosas se determina desde el fundamento y el hilo conductor de los principios de la razón pura. Éstos eran el principio del yo, principio de contradicción, y el principio de razón. Y con ello llegamos a la respuesta de la segunda pregunta.

[GA 118] Sobre la segunda pregunta: ¿Cómo es comprendida en la metafísica prekantiana del siglo XVIII la esencia de la verdad, cuya suprema realización humana debe exponer la metafísica en el campo del conocimiento?

Según la concepción tradicional, la verdad (*veritas*) es la *adaequatio intellectus et rei*, la adecuación del pensamiento y la cosa; en vez de *adaequatio* también se dice *commensuratio* o *convenientia*, conformidad o conveniencia. Esta determinación de la esencia de la verdad tiene un doble sentido, el cual guiaba ya la pregunta de la verdad en la Edad Media. En él se percibe aún el reflejo y el eco de una más originaria, aunque casi no comprendida, experiencia de la esencia de la verdad en el comienzo de la existencia griega. Como *adaequatio*, la verdad es una determinación de la *ratio*, del enunciado, de la proposición. La verdad es una proposición en la medida en que se adecua a las cosas. La determinación de la verdad como adecuación vale sin embargo no sólo para la proposición en relación con las cosas, sino también

para las cosas en la medida en que ellas están referidas –en tanto que creadas– a la proyección de un espíritu creador y son adecuadas a éste. La verdad es –vista así– la conformidad de las cosas con su esencia creada por Dios.

Si preguntamos comparativamente: ¿cómo reza la determinación de la esencia de la verdad en la metafísica moderna? Baumgarten da en el § 92 de su *Metafísica* la siguiente determinación: *veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis.* «La verdad metafísica» –es decir, la verdad del conocimiento metafísico– «puede ser determinada como la conveniencia del ente con los principios más universales.» *Principia catholica* son los principios (axiomas) y eso además los «católicos» (según el griego καθόλου), es decir, los principios dirigidos al todo, que enuncian algo del ente en su totalidad y del ser del ente en general. Todas las proposiciones metafísicas, que establecen el ser y sus determinaciones, deben ser expuestas según estos principios. Estos principios son las férreas [GA 119] proposiciones de la razón misma: la proposición del yo, el principio de contradicción y el principio de razón. La verdad sobre lo que las cosas sean en su coseidad se determina desde los principios de la razón pura, es decir, en el sentido esencial caracterizado: matemáticamente. (91/92) La articulación interna de la metafísica debe conformarse también según este concepto de la verdad. Para ello, planteamos la tercera pregunta.

Sobre la tercera pregunta: ¿cuál es la articulación interna de la metafísica? Podemos deducir algo de su aspecto externo, de la introducción y la sucesión de las disciplinas. Los cimientos son la ontología y la cúspide la teología. Aquella trata de lo que le pertenece a la cosa en general, a un ente en general (o *in communi*), lo que le pertenece al *ens commune*; la teología trata del ente supremo y auténtico en términos absolutos, del *summum ens*. En relación con el contenido,

encontramos también esta clasificación en la Edad Media, e incluso ya en Aristóteles. Sin embargo, lo decisivo es que la pretensión de la razón pura entretanto se ha hecho con el dominio mediante el despliegue y la auto-aclaración del pensamiento moderno como el pensamiento de lo matemático. Eso quiere decir que las determinaciones más generales del ser del ente deben ser proyectadas desde los principios más universales de la razón pura. Pero, al mismo tiempo, desde estos conceptos generales, en el análisis y la deducción puramente racional de ellos, debe ser deducido el saber al completo del mundo, del alma y de Dios.

Así, la pura legalidad interna de la razón desde sus principios y conceptos fundamentales decide sobre el ser del ente, sobre la coseidad de la cosa. En este conocimiento puro de la razón, la verdad sobre el ente debe recibir su fundamentación y su forma para toda razón humana en tanto que certeza indudable y universalmente vinculante.

La razón pura en ésta, su auto-conformación, la razón pura **[GA 120]** en esta pretensión, la razón pura como el tribunal rector para la determinación de la coseidad de todas las cosas en general –esta es la razón que Kant somete a «crítica».

SECCIÓN PRINCIPAL [GA 121]

EL MODO KANTIANO DE PREGUNTAR POR LA COSA

CAPÍTULO SEGUNDO
LA PREGUNTA POR LA COSA EN LA OBRA PRINCIPAL DE KANT

§ 21.- ¿QUÉ SIGNIFICA «CRÍTICA» EN KANT?

Lo que aquí nos interesa no es seguir la pista de cómo llega Kant a esta «crítica», es decir, cuál es la historia evolutiva, interna y externa, de la obra *Crítica de la razón pura.* Es significativo el hecho de que a través de su correspondencia hayamos sabido poco de esta época de silencio; pero incluso aunque supiésemos más, si pudiésemos narrar exactamente de dónde recibió influencias, etc., si supiésemos en qué (92/93) orden se trabajaron las secciones particulares de su obra, no podríamos a partir de eso ni explicar la obra –pues lo creativo es inexplicable–, ni tampoco podría esta curiosidad sobre el taller de trabajo de Kant ser útil para la comprensión de su obra, si previamente no sabemos y concebimos qué es lo que Kant quiere y consigue realizar con ella. De esto último es de lo que se trata ahora. O, más exactamente, de algo aún más provisional: la comprensión del título.

Lo que quiere decir «razón pura» ya lo sabemos. Sólo queda preguntar: ¿qué significa «crítica»? Aquí sólo puede esbozarse una preinterpretación [*Vordeutung*]* de lo que significa «crítica». Estamos acostumbrados a entender en la mención de esta palabra en primer lugar, y sobre todo, algo negativo. Para nosotros crítica es censura, el recuento de errores, la mostración de las insuficiencias y su correspondiente rechazo. En la exposición del título *Crítica de la razón*

pura, debemos mantenernos de antemano alejados de este significado común y desacertado. Éste tampoco se corresponde con el significado originario de la palabra. «Crítica» viene del griego κρίνειν; que significa «separar», «aislar» y, por eso, «resaltar lo particular». Esta separación frente a lo otro se corresponde con una elevación a un nuevo rango. [GA 122] El sentido de la palabra «crítica» no es negativo, sino que, más bien, refiere lo más positivo de lo positivo, la posición de aquello que en toda posición debe ser impuesto como lo determinante y lo decisivo. Así, crítica es la decisión en este sentido ponedor. Sólo como consecuencia, porque la crítica es una separación y elevación de lo especial, de lo no común y al mismo tiempo lo rector, es también el rechazo de lo común y lo inadecuado.

Este significado de la palabra «crítica» aparece en la segunda mitad del siglo XVIII por un camino particular: en la dilucidación del arte, de la configuración de las obras de arte y la relación con ellas. Crítica significa la fijación de lo rector, de las reglas, significa legislación, y eso significa, a su vez, realce de lo general frente a lo particular. El uso de «crítica» por parte de Kant se sitúa en esta dirección contemporánea del sentido de la palabra, la cual aparece posteriormente también en el título de sus otras dos obras principales: *Crítica de la razón práctica, Crítica del Juicio.*

Pero la palabra recibe, a través de la obra de Kant, otro significado más pleno. Éste es el que hay que delimitar ahora. Desde aquí se comprende consecuentemente el significado negador que (93/94) también tiene la palabra en Kant. Intentaremos aclarar lo expuesto hasta ahora, sin tratar aún explícitamente de la obra de Kant.

Si la crítica tiene ese sentido positivo caracterizado, la *Crítica de la razón pura* no rechazará ni censurará, «criticará», simplemente la razón pura, más bien efectuará por vez primera una delimitación de su esencia propia, decisiva y particular. Esta fijación de límites no

es en primera línea una delimitación frente..., sino una delimitación interna, en el sentido de una mostración de la articulación interna de la razón pura. La separación de los elementos constitutivos y de la articulación de los elementos de la razón pura es un realce de las diferentes posibilidades del uso de la razón y de sus correspondientes reglas. Como subraya en alguna ocasión Kant (A 768, B 796), la crítica da una estimación completa sobre la facultad total de la razón pura; la crítica esboza y delimita, según la expresión del propio Kant, el «esbozo» (B XXIII) de la razón pura. Crítica se convierte así en una mensuración que coloca límites al ámbito completo de la razón pura. La mensuración se consuma, como Kant enfatiza siempre expresamente, no en relación con «hechos», sino que se realiza según principios, no mediante el planteamiento de propiedades encontradas en cualquier otro lugar, sino mediante la determinación de la esencia completa de la razón pura desde sus propios principios. La crítica es el proyecto delimitador y mensurador de la razón pura. Por ello, a la crítica le pertenece como momento esencial aquello que Kant denomina lo arquitectónico. **[GA 123]**

Al igual que la crítica no es mera «censura», así tampoco la arquitectónica, el proyecto de construcción de la constitución de la esencia de la razón pura, es un mero «ornamento». (Sobre el uso del título «arquitectónico»; *cf.* Leibniz, *De Primae Philosophiae Emendatione*, y *Baumgarten, Metaphysica* § 4, ontologia en tanto que *metaphysica architectonica.*)

En la consumación de la «crítica» de la razón pura, así entendida, lo «matemático», en un sentido de principio, experimenta por vez primera su despliegue y, al mismo tiempo, su superación, es decir, su propio límite. Esto vale también para la «crítica». Precisamente ella se inserta en el rasgo del pensamiento moderno en general y de la metafísica moderna en particular. La «crítica» de Kant,

sin embargo, lleva según su originariedad [*Ursprünglichkeit*] a una nueva delimitación de la esencia de la razón pura y, con ello, igualmente de lo matemático.

§ 22.- LA CONEXIÓN DE LA «CRÍTICA» DE LA RAZÓN PURA CON EL «SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO»

[GA 124] / (94/95)

No es casual que la crítica a la que Kant somete a la razón pura vaya acompañada constantemente de una meditación [*Besinnung*]* sobre la esencia de lo matemático y la matemática, de una delimitación de la razón matemática en sentido restringido y de la razón metafísica, es decir, de aquella en la que debe ser fundamentada una metafísica, una proyección del ser del ente, de la coseidad de la cosa. Ya que es de esta fundamentación de la metafísica de lo que se trata propiamente. Bastará recordar la definición de la metafísica de Baumgarten y la definición de la verdad metafísica. Crítica de la razón pura quiere decir marginación de la determinabilidad del ser del ente, de la coseidad de la cosa, desde la razón pura, quiere decir: mensuración y proyección de los principios de la razón pura a partir de los cuales se determina algo así como una cosa en su coseidad.

Aquí se aprecia ya que en esta «crítica» se mantiene firme el rasgo fundamental «matemático» de la metafísica moderna, es decir, de determinar de antemano el ser del ente desde principios [*Grundsätze*]*. El verdadero esfuerzo se emplea en la conformación y fundamentación de lo «matemático». Los principios de la razón pura deben ser fundamentados y demostrados según su propio carácter. A su vez, es propio de la esencia misma de los principios el que éstos formen entre sí un complejo fundamentado, que pertenezcan conjuntamente y de modo unitario a una unidad interna. Kant denomina sistema a esta unidad según principios. La crítica, como mensuración de la construcción interna y del cimiento de la razón pura, asume la tarea fundamental de exponer y fundamentar el *Sistema de los principios de la razón pura.*

Por lo anterior, sabemos que para Aristóteles la proposición como enunciado simple se convirtió en el hilo conductor de las
[GA 125] determinaciones del ser (de la coseidad) de las cosas, esto es, de las categorías. El enunciado «la casa es alta» es denominado igualmente juicio. El juicio es un acto del entendimiento. El juzgar es un modo particular en el que la razón se consuma y actúa. A la razón pura, en tanto que razón que juzga, la denomina Kant entendimiento, entendimiento puro. Las proposiciones, los enunciados, son acciones del entendimiento. El sistema de los principios de todas las proposiciones ha de ser, por ello, el sistema de los principios del entendimiento puro.

Intentaremos comprender la *Crítica de la razón pura* desde su centro fundamentador. Por ello, nos situamos en el pasaje titulado
(95/96) «Sistema de todos los principios del entendimiento puro» (A 148, B 187). La sección al completo de que se trata se extiende hasta las páginas A 235 y B 294.

Pretendemos que nuestra interpretación, nuestro preguntar y nuestro saber recorran esta sección para ganar una comprensión de la obra al completo. Pero, a su vez, esta comprensión sirve sólo para entender la pregunta: «¿qué es una cosa?»

Como preparación podemos leer algunas secciones aisladas de la obra, en las cuales el auténtico planteamiento no aparece inmediatamente, pero son apropiadas, sin embargo, para traer algo de luz sobre algunos conceptos fundamentales de Kant. Las siguientes secciones son:

1) De A 19, B 33 hasta A 22, B 36. 2) De A 50, B 74 de A 62, B 86. C) De A 298, B 355 a A 320, B 377.

Por el contrario, es recomendable no leer los «Prólogos» a A y B o las correspondientes «Introducciones» porque ya presuponen una visión de la totalidad de la obra.

Con nuestra interpretación no intentaremos observar y circunscribir desde el exterior la articulación de la obra. Más bien, nos instalamos en la misma articulación para conocer algo de su estructura y para ganar la posición desde el que poder observar la totalidad.

Con ello seguimos sólo la indicación que Kant ofrece en una reflexión sólo esbozada. Se trata de un enjuiciamiento de las obras filosóficas: «uno debe empezar su enjuiciamiento de la totalidad y dirigirse a la idea de la obra junto con su fundamento. Lo demás pertenece a la ejecución, en la cual puede haber carencias y ser mejorada.» (*Akademieausgabe* WW XVIII, Nr. 5025) **[GA 126]**

La crítica de la razón pura es, en primer lugar, la mensuración y la delimitación del contorno de su esencia y su estructura, la crítica no recusa la razón pura, sino que la pone por vez primera en los límites de su esencia y de su unidad interna.

Crítica es autoconocimiento de la razón puesta ante sí misma y sobre sí misma. Crítica es, así, la consumación de la razonabilidad [*Vernünftigkeit*] interna de la razón. La crítica consuma la ilustración de la razón. La razón es el saber a partir de principios y, por ello, es ella misma la facultad de los primeros principios y las proposiciones fundamentales [*Prinzipien und Grundsätze*]. Una crítica de la razón pura en sentido positivo debe, por tanto, poner de relieve los principios [*Grundsätze*]* de la razón pura en su unidad interna y completud, es decir, en su sistema.

§ 23.- INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA SECCIÓN PRINCIPAL DE LA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL: «SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO» (96/97)

La elección precisamente de esta sección entre el conjunto de la obra parece, en principio, arbitraria. Se puede justificar diciendo que esta sección principal proporciona una perspectiva particular en relación con nuestra pregunta directriz, la pregunta por la coseidad de la cosa. Pero también esto sigue siendo sólo una valoración. Se plantea la pregunta de si para Kant mismo y según cómo él concebía su obra, tiene precisamente esta sección una significación destacada, si hablamos en el sentido de Kant cuando denominamos a esta sección el centro de la obra. A esta pregunta hay que responder afirmativamente; ya que, en la exposición y la fundamentación unitaria de este sistema de todos los principios del entendimiento puro, Kant gana el suelo sobre el que se funda la verdad del saber de las cosas. Kant destaca [GA 127]
y delimita (crítica) un ámbito desde el cual puede ser decidido qué sucede con la determinación de la cosa y de la verdad de la metafísica anterior, si en ella está determinada verdaderamente la esencia de la verdad, si en ella toma su camino efectivamente de manera aún más patente un saber estrictamente axiomático, es decir, matemático y así alcanza su finalidad, o si esta metafísica racional –como dice Kant– es sólo un «andar a tientas» y ello, además, con «meros conceptos», que no tienen referencia a las cosas mismas y, por ello, carecen de derecho y de validez. La delimitación del contorno de la razón pura debe igualmente, en vista de la metafísica desde la razón pura, delimitar cómo es posible la metafísica, es decir, según su definición, cómo es posible la ciencia de los principios primeros [*Anfangsgründe*] del conocimiento humano. ¿Qué sucede con el conocimiento humano y su verdad?

(La siguiente interpretación retoma lo que quedó fuera en el escrito *Kant y el problema de la metafísica* (1929); *cf.* el prólogo a la segunda edición de 1950.

El título de este escrito es inexacto y, por ello, fácilmente puede dar pie al equívoco de creer que «el problema de la metafísica» se refiere a la problemática que le es dado a la metafísica resolver. Sin embargo, «el problema de la metafísica» mienta la cuestionabilidad [*Fragwürdigkeit*] de la metafísica en tanto que tal.)

Kant se refiere de nuevo a la segunda sección, en la que trata el sistema de todos los principios, al comienzo del capítulo: «Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general
(97/98) en fenómenos y noúmenos» (A 235 / B 294). En una plástica comparación aclara de qué trataba, según él, la exposición del sistema de todos los principios del entendimiento puro: «ahora no sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro, y observado cuidadosamente cada parte de él, sino que también lo hemos mensurado y hemos determinado en él el lugar para cada
[GA 128] cosa. Este territorio es, sin embargo, una isla, y está encerrado en límites inmutables por la naturaleza. Es el territorio de la verdad (un atractivo nombre), rodeado por un amplio y tormentoso océano, el asiento propio de la apariencia, donde algún banco de niebla y algún hielo a punto de derretirse hacen creer que hay nuevos territorios, y engañan constantemente con esperanzas vacías al navegante ávido de descubrimientos, lo enredan en aventuras de las cuales nunca desiste y que nunca puede llevar a término.»

a) EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN KANT

El territorio mensurado y delimitado en su contorno, el suelo fijo de la verdad, es el ámbito del conocimiento fundado y

fundamentable. A éste lo denomina Kant «experiencia». Por ello se plantea la pregunta: ¿cuál es la esencia de la experiencia? El «sistema de todos los principios del entendimiento puro» no es otra cosa que el esbozo de la esencia y de la constitución de la esencia de la experiencia. La esencia de una cosa es, según la metafísica moderna, aquello que hace posible la cosa en tanto que tal: la posibilidad, *possibilitas*, comprendida como lo que posibilita [*das Ermöglichende*]. La pregunta por la esencia de la experiencia es la pregunta por su posibilidad interna. ¿Qué pertenece a la esencia de la experiencia? Esta pregunta incluye, a su vez, la siguiente: ¿cuál es en verdad la esencia de lo accesible en la experiencia? Ya que, cuando Kant utiliza esta palabra, la entiende siempre esencialmente en un doble sentido:

1.- El tener experiencia [*Erfahren*]* como acaecimiento y acción del sujeto (yo). 2.- Lo experimentado mismo en ese experimentar y en tanto que tal. La experiencia en el sentido de lo experimentado y lo experimentable, el objeto [*Gegenstand*]* de la experiencia, es la naturaleza, entendida además en el sentido de los *Principios* de Newton como *systema mundi*. Por ello, la fundamentación de la posibilidad interna de la experiencia es para Kant, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta: ¿cómo es una naturaleza en general posible? La respuesta la ofrece el sistema de todos los principios del **[GA 129]**
entendimiento puro. Kant dice por ello también (*Prolegómenos*, § 23) que estos principios «conforman un sistema fisiológico, es decir, un sistema de la naturaleza.» En el § 24 los denomina igualmente **(98/99)**
«principios fisiológicos». «Fisiológico» se entiende aquí en un sentido originario y antiguo, no en el sentido actual; hoy día la fisiología refiere una doctrina de los procesos vitales a diferencia de la morfología como doctrina de las formas de los seres vivos. En el uso lingüístico de Kant significa λόγος de la φύσις, los enunciados fundamentales sobre la naturaleza, donde, sin embargo, la φύσις es pensada en el

sentido de Newton.

Sólo en tanto que se tome posesión de modo explícito y fundamentado del suelo fijo del conocimiento demostrable, del territorio y del mapa de este territorio, se ha conseguido un lugar desde el que puede decidirse sobre las legitimidades y las arrogaciones de la metafísica racional heredada, es decir, sobre su posibilidad.

La exposición del sistema de los principios es la toma de posesión de la tierra firme de la posible verdad del conocimiento. Es el paso decisivo en la tarea total de la crítica de la razón pura. Este sistema de los principios es el resultado de una particular descomposición (análisis) de la esencia de la experiencia. Kant escribió en una carta a su discípulo Jak. S. Beck del 20 de enero de 1792, diez años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*: «el análisis de la experiencia en general y los principios de la posibilidad de estos últimos son precisamente lo más difícil de toda la crítica». (*Correspondencia*, Cassirer vol. X, p. 114; *Akademieausgabe*, vol. XI, pp. 313 ss.) Kant da una indicación de la ejecución de esta difícil sección de la *Crítica de la razón pura* en la misma carta: «con una palabra: este análisis al completo sólo tiene por finalidad aclarar que la experiencia misma sólo es posible mediante ciertos principios sintéticos a priori, sin embargo, sólo cuando estos principios son ejecutados efectivamente pueden ser por vez primera realmente aprehensibles, así que es preciso [...] ponerse a la obra tan pronto como sea posible.» Aquí se subrayan
[GA 130] claramente dos cosas: 1.- para la correcta comprensión de la esencia de la experiencia, es decir, de la verdad del conocimiento, lo decisivo es la ejecución efectiva del sistema de los principios; 2.- la preparación de esta ejecución debe ocupar lo menos posible.

Seguimos por ello una clara indicación de Kant cuando entresacamos el sistema de los principios y disponemos la interpretación de esta sección de tal manera que todo lo necesario para ello lo

exponemos previamente de manera breve y lo desplegamos durante el transcurso de la interpretación misma.

b) LA COSA COMO COSA DE LA NATURALEZA **(99/100)**

El sistema de los principios del entendimiento puro es, en el sentido más propio de Kant, el centro que sostiene a toda la obra. Este sistema de los principios debe darnos información acerca de cómo determina Kant la esencia de la cosa. Lo mencionado previamente sobre el significado del sistema de los principios ofrece ya una preinterpretación [*Vordeutung*]* sobre el modo en el que Kant delimita la esencia de la cosa y de qué manera la sostiene por determinable en general.

«Cosa» – es el objeto de nuestra experiencia. Dado que el contenido de aquello de lo que es posible tener experiencia es la naturaleza, así debe ser concebida en verdad la cosa como cosa de la naturaleza [*Naturding*]. Kant diferencia precisamente la cosa en la aparición [*Erscheinung*]* y la cosa en sí. Pero la cosa en sí, es decir, desligada y apartada de aquella relación de la patencia para nosotros, no es para nosotros más que un mero X. En cada cosa en tanto que aparición, pensamos conjuntamente de manera inevitable eso X; pero sólo la cosa natural, que aparece, es en verdad determinable y cognoscible en su modo propio. Compendiamos en adelante la respuesta de Kant a la pregunta por la esencia de la cosa accesible para nosotros en dos proposiciones: 1.- La cosa es una cosa de la naturaleza. 2.-La cosa es el objeto [*Gegenstand*]* de la experiencia posible. Aquí cada palabra es esencial y además en el significado bien determinado al que se llega gracias al trabajo filosófico de Kant.

Recordaremos brevemente las consideraciones introductorias **[GA 131]** del comienzo mismo de la lección. Allí planteamos la pregunta por la

cosa en el ámbito de aquello que nos circunda y se nos confronta cotidianamente en primer lugar. Entonces surgió la pregunta de cómo se relacionan las cosas que se nos confrontan inmediatamente con los objetos de la física, es decir, las cosas naturales. En vista de la determinación kantiana de la esencia de la cosa como cosa natural podemos calibrar que Kant no plantea de antemano la pregunta por la coseidad de las cosas que nos circundan. Su mirada se mantuvo en la cosa como objeto de la ciencia físico-matemática.

El hecho de que para Kant fuera decisiva esta perspectiva en la determinación de la coseidad de la cosa, tiene fundamentos que ahora, después de la caracterización de la prehistoria de la crítica de la razón pura, se pueden evaluar fácilmente. La determinación de la cosa como cosa natural tiene también consecuencias sobre las cuales, sin embargo, no se puede achacar a Kant mismo toda la responsabilidad. Uno podría rendirse a la opinión de que pasar por encima de las cosas que nos circundan y de la interpretación de su coseidad es una omisión que se pudiera reparar posteriormente añadiéndola a
(100/101) la determinación de cosa de las cosas naturales[14] o, en el mejor de los casos, anteponiéndola. No obstante, esto es imposible porque la determinación de la cosa y el modo de su planteamiento incluyen presuposiciones fundamentales que se extienden a la totalidad del ser y al sentido del ser. Si uno no quisiera darse cuenta de esto, entonces, de la determinación kantiana de la cosa se puede aprender indirectamente lo siguiente: que una cosa individual no es posible de por sí y que, por ello, la determinación de la cosa no se puede realizar en relación con las cosas particulares. La cosa como cosa natural es sólo determinable desde la esencia de una naturaleza en general. Correspondientemente, la cosa en el sentido de lo que se nos confronta en primer lugar – antes de toda teoría y toda ciencia– es sólo determinable desde un complejo, que yace *antes* y *sobre* toda naturaleza. Esto tiene un alcance

[14] El original alemán dice: *Dingbestimmung der Naturdinge. (N. del T.)*

tan amplio, que incluso las cosas de la técnica, si bien dan la impresión de ser producidas sólo sobre el fundamento del conocimiento natural científico, son en su carácter de cosa [*Dinghaftigkeit*] algo distinto de, por ejemplo, cosas naturales a las que sólo les acompañe la condición de una aplicación práctica. **[GA 132]**

Todo esto sólo indica de nuevo que el modo de preguntar que caracteriza a la pregunta por la cosa no es nada menos que una decisiva toma de posición del hombre cognoscente en medio del ente en su totalidad. Con el dominio, la falta de dominio o la desatención de la pregunta suficientemente pensada por la cosa, se toman decisiones cuyo espacio de juego temporal y distancia en nuestra historia han de poder contemplarse después de siglos. El careo [*Auseinandersetzung*]* con el paso dado por Kant debe crear el correcto sentido de la proporción para tales decisiones.

c) LA DIVISIÓN TRIPARTITA DE LA SECCIÓN PRINCIPAL SOBRE EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS

La «sección principal» de la *Crítica de la razón pura* que intentamos interpretar comienza en A 148, B 187 y lleva el título: «Sistema de todos los principios del entendimiento puro».

La sección, que se extiende hasta A 235 y B 294, está dividida en tres apartados:

Apartado I: «Del principio supremo de todos los juicios analíticos» (A 150, B 189 hasta A 153, B 193)

Apartado II: «Del principio supremo de todos los juicios sintéticos» (A 154, B 193 hasta A 158, B 197).

Apartado III: «Representación sistemática de todos los principios sintéticos del mismo» (del entendimiento puro) (A 158, B 197 hasta A 235, B 287).

(101/102) A lo que sigue una «Nota general al sistema de los principios» (B 288 hasta 294).

En relación con esta división tripartita de la doctrina de Kant de los principios pensamos inmediatamente en los tres principios de la metafísica racional heredada: principio de contradicción, principio del yo y principio de razón. Es de suponer que la división tripartita [GA 133] en Kant está en relación interna con la tríada de los principios heredados. En qué sentido esta suposición es correcta lo mostrará la interpretación. Fijémonos en primer lugar en los títulos, y además de entrada en los de los dos primeros apartados, ahí encontramos el concepto del *principio supremo*, y este en cada caso para un ámbito completo de *juicios*. El título general de la sección principal concibe los principios como los del entendimiento puro. Ahora se mencionan los principios del juicio. ¿Con qué derecho? El entendimiento es la facultad de pensar. Pensar, sin embargo, es unir representaciones en una consciencia; «yo pienso» significa: «yo unifico»; yo junto, de modo representativo, algo representado con otro: «la habitación está caliente», «el vermut es amargo», «el sol brilla». «La unificación de las representaciones en una consciencia es el juicio. Es decir, pensar es lo mismo que juzgar, o referir representaciones a juicios» (*Proleg.*, § 22)

Cuando, en vez de aparecer el «entendimiento puro» como en el título de la sección principal, aparece el «juicio» en el título de los dos primeros apartados, no ha cambiado nada del contenido; el juicio es sólo la forma en la que el entendimiento, en tanto que facultad de pensar, consuma el representar. En el contenido de los apartados se verá por qué se habla de «juicio» en general y no del entendimiento puro. (Aquello que «realizan» estas acciones, la realización y lo realizado, es la unidad de las representaciones, y ello, además, como una unidad ella misma representada, por ejemplo, el sol que brilla en el juicio: «el sol brilla».)

Asimismo, entresacamos de los títulos de los dos primeros apartados la diferenciación de los juicios *analíticos* y *sintéticos*. En su escrito polémico contra Eberhard, *Sobre un descubrimiento que debe hacer innecesaria cualquier otra crítica de la razón pura por causa de una más antigua* (1790), Kant apunta que, para poder resolver la tarea principal de la *Crítica de la razón pura*, es, «sin embargo, necesario tener un concepto claro y determinado de aquello que la crítica en *primer lugar* comprende bajo juicios sintéticos a diferencia de los juicios analíticos.» La «mencionada diferencia nunca fue comprendida propiamente.» (*Akademieausgabe* WW, vol. VIII, pp. 228 y 244) [GA 134]

En los títulos de los apartados primero y segundo de la «sección principal» sobre el «sistema de todos los principios del entendimiento puro» se muestra, con la diferenciación de los principios analíticos y sintéticos y sus correspondientes principios supremos, algo decisivo para el ámbito completo de la pregunta de la *Crítica de la razón pura*. Por ello, no es casualidad que Kant trate previa y explícitamente «De la diferencia de los juicios analíticos y sintéticos» en la introducción a su obra (A 6 ss., B 10 ss.). (102/103)

Pero tan importante como el contenido del título de los dos primeros apartados es el título del tercer apartado. Aquí no se habla de los principios de los juicios analíticos o de los sintéticos, sino de los principios sintéticos del entendimiento puro. Y precisamente la «presentación» (ejecución) sistemática de éstos es la finalidad propia de toda la sección principal.

Parece obvio anteponer a la interpretación de estos tres apartados una dilucidación de la diferencia entre los juicios analíticos y sintéticos. Sin embargo, preferimos siguiendo el modo general del curso de nuestra interpretación tratar sólo esta diferenciación allí donde el texto lo exija inmediatamante. Pasamos por alto la consideración introductoria a la «sección principal»; ya que ésta (A 148, B 187) sólo

es comprensible en relación con las partes antecedentes de la obra, sobre las cuales no trataremos. Empezamos inmediatamente con la interpretación del apartado I.

§ 24. DEL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS ANALÍTICOS. CONOCIMIENTO Y OBJETO [GA 135]

En el título del apartado I se mienta el «principio de contradicción» como uno de los tres axiomas fundamentales de la metafísica heredada. Que este principio sea denominado aquí el «principio supremo de todos los juicios analíticos» expresa ya la particular concepción de Kant de esta proposición. Kant se distancia tanto de la metafísica anterior como de la posterior del Idealismo alemán, sobre todo de Hegel. La intención general de Kant en su concepción del principio de contradicción se dirige a disputar el papel rector que se había arrogado, especialmente en la metafísica moderna. El papel del principio de contradicción en tanto que axioma supremo (103/104) en todo conocimiento del ser fue puesto de relieve ya en Aristóteles, aunque en otro sentido (*Metafísica*, Γ 3-6).

Al final del tercer capítulo (1005 b 33) dice Aristóteles: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων. «Visto desde el ser, esta proposición es incluso también el fundamento (principio) de todos los demás axiomas (proposiciones-fundamentales).»[15]

Ya en 1755, en su trabajo de habilitación, Kant había puesto en marcha una ofensiva contra el predominio del principio de contradicción en la metafísica. Este pequeño escrito lleva el título característico de *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Una nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico*, así podría haberse llamado también la *Crítica de la razón pura* aparecida treinta años después.

[15] Para la traducción de este pasaje de Aristóteles, Heidegger emplea los términos alemanes *Satz* («proposición»), *Prinzip* («principio») y *Grundsätze* («proposiciones-fundamentales»). *(N. del T.)*

[GA 136] a) CONOCIMIENTO COMO CONOCIMIENTO HUMANO

En cualquier caso, la dilucidación del principio de contradicción de la *Crítica de la razón pura* se mueve en otro plano, fundado explícitamente, y en un ambito transparente y dominado por el pensamiento. Eso se atisba ya al comienzo de la primera proposición con que comienza el apartado (A 150, B 189): «Sea cual sea el contenido de nuestro conocimiento y cómo se relacione con el obyecto, es la condición general, si bien sólo negativa, de todos nuestros juicios en general, el que no se contradigan; en caso contrario, estos juicios no son nada en sí mismos (sin consideración del obyecto).»

Aquí se dice en general: todo nuestro conocimiento se mantiene bajo la condición de que sus juicios no sean en sí mismos contradictorios. Sin embargo, En esta proposición de Kant hay que observar más allá de este contenido general algo distinto y decisivo para todo lo que sigue.

1.- Se habla de «nuestro conocimiento», eso quiere decir del conocimiento humano, y no de cualquier otro conocimiento indeterminado de cualesquiera otros seres cognoscentes, tampoco se refiere al conocimiento en general y en términos absolutos, del conocimiento en un sentido absoluto. Más bien, aquí y en toda la *Crítica de la razón pura*, la pregunta se dirige a nosotros los humanos, a nuestro conocimiento y sólo a él. Únicamente tiene sentido imponer el principio de contradicción como condición en relación con un conocimiento que no sea absoluto; ya que el conocimiento absoluto,
(104/105) incondicionado, no puede en general estar bajo condiciones. Lo que para el conocimiento finito es una contradicción no necesita serlo para el conocimiento absoluto. Es por eso que, cuando en el Idealismo alemán, Schelling y, sobre todo, Hegel se apresuran a poner la esencia del conocimiento absolutamente, la ausencia de contradicción no es

una condición del conocimiento, sino al contrario, la contradicción se convierte en el elemento propio del conocer.

2.- Se dice que nuestros juicios deben estar libres de contradicción, no nuestro conocimiento; esto indica que los juicios, las acciones del entendimiento, si bien son esenciales, son sólo *un* elemento de nuestro conocimiento. **[GA 137]**

3.- De nuestro conocimiento se dice que tiene en cada caso algún contenido y que se refiere de una manera o de otra «al obyecto». En vez de «obyecto» [*Objekt*]* Kant utiliza a menudo la palabra «objeto» [*Gegenstand*]*.

Para comprender estas tres determinaciones del conocimiento, en tanto que conocimiento humano en su conexión interna y para concebir desde ahí las siguientes reflexiones de Kant sobre los principios, es necesario exponer, tan brevemente como sea posible, la concepción fundamental del conocimiento humano de Kant tal como aparece de modo claro y por vez primera en la *Crítica de la razón pura.*

b) INTUICIÓN Y PENSAMIENTO COMO LOS DOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO

Con una clara consciencia del alcance de las determinaciones que ha de ofrecer, Kant sitúa al comienzo de su obra la proposición que delimita según su concepción la esencia del conocimiento humano (A 19, B 33): «independientemente del modo y los medios por los que un conocimiento se refiera a los objetos, aquello mediante lo cual se refiere inmediatamente a ellos y al cual se dirige todo pensamiento, es la *intuición.* Ésta sólo tiene lugar en tanto que nos sea dado el objeto [*Gegenstand*]*; esto, sin embargo, a su vez, sólo es posible, por lo menos para nosotros los humanos, en tanto que el objeto afecte de determinada manera a nuestro ánimo.»

Esta determinación de la esencia del conocimiento es el primer contraataque y, al mismo tiempo el decisivo, contra la metafísica racional. Kant ha traído con ello una nueva posición fundamental del hombre en medio del ente, más exactamente: una posición que fundamentalmente siempre estuvo ahí, que elevó
[GA 138] explícitamente a saber metafísico y que fundamentó. Que se trata del
(105/106) conocimiento *humano* se acentúa especialmente mediante el añadido de la segunda edición: «al menos para nosotros los humanos». El conocimiento humano es el referirse representativo a los objetos. Pero este representar no es mero pensar en conceptos, sino –y esto se destaca mediante la cursiva del texto impreso y mediante la construcción de la oración al completo– «la *intuición*». La referencia propia, sustentadora e inmediata al objeto es la intuición. A su vez, ella sola no agota la esencia de nuestro conocimiento, como tampoco puede hacerlo el pensamiento. El pensamiento pertenece a la intuición y esto, además, en el sentido de que está a su servicio. El conocimiento humano es intuición conceptual y con forma de juicio [*urteilsförmige*]. El conocimiento humano es entonces una particular unidad de intuición y pensamiento. Kant señala esta determinación de la esencia del conocimiento humano a lo largo de toda su obra. Como ejemplo referiremos la página B 406, que aparece por vez primera en la segunda edición, en la cual por lo demás se hace valer un más agudo acento del pensamiento en el conocer: «el obyecto [*Objekt*]* no es conocido meramente porque yo piense» (esto se enuncia contra la metafísica racional) «sino sólo porque yo determino una intuición dada en vista de la unidad de la consciencia, en la que consiste todo pensamiento, puedo conocer algún objeto [*Gegenstand*]*.» Lo mismo dice el pasaje A 719, B 747: «todo nuestro conocimiento se refiere en última instancia a intuiciones posibles: ya que sólo mediante éstas nos es dado el objeto.» En el orden de la constitución de la esencia

del conocimiento, «en última instancia» quiere decir tanto como: en primer lugar, en primera línea.

El conocimiento humano es en sí doble. Esto se muestra en el doblez de los elementos que lo constituyen. Aquí son llamados *intuición* y *pensamiento*. Pero tan esencial como el doblez frente a la simpleza, es el modo cómo aquél está plegado y articulado. En **[GA 139]** tanto que el conocimiento humano consiste sólo en la unificación de intuición y pensamiento, ambos elementos deben poseer en sí evidentemente, para ser unificables, alguna afinidad o característica común. Ésta consiste en que ambos, intuición y pensamiento, son «representaciones». Re-presentar [*Vor-stellen*]*, quiere decir traer algo ante sí y tener algo ante sí, frente a sí y dirigido hacia sí en tanto que sujeto, referido a sí, tener algo presente [*präsent*]: *re-praesentare.* ¿Cómo se diferencian, sin embargo, intuir y pensar dentro del carácter general del representar como modos suyos? Esto sólo lo podemos explicar ahora provisionalmente: «esta pizarra» – con ello decimos lo que tenemos delante y nos es representado. Re-presentado es esta extensión plana, con este color y esta iluminación y de esta dureza y **(106/107)** material, etc.

Lo que ahora enumeramos nos es *dado inmediatamente.* Vemos y tocamos lo nombrado sin más. Vemos y tocamos en cada caso precisamente esta extensión, esta coloración, esta iluminación. Lo representado inmediatamente es siempre «esto», lo particular que es en cada caso precisamente así o así. El intuir es el representar que antepone [*vor-stellt*] en cada caso este particular, y su esencia se clarifica en la contraposición con el otro modo del representar, el pensar. El pensar no es un representar inmediato sino mediato. Lo que refiere representativamente no es algo particular, un «esto», sino precisamente algo general. En tanto que digo «pizarra», lo dado intuitivamente es aprehendido, concebido como pizarra; con «pizarra» me represento

algo que también vale para otras pizarras, en principio para lo que podemos encontrar también en otras aulas. El representar de aquello que vale para muchos y, además, en tanto que algo polivalente, es el representar de algo general. Esto general, común a todo lo que se le corresponde, es el concepto. Pensar es representar algo en general, es decir, en conceptos. Sin embargo, los conceptos no son encontrados previamente de manera inmediata; es preciso un determinado camino y un determinado medio para conformarlos; el pensar es por eso un representar mediato.

[GA 140]

c) EL OBJETO EN KANT DETERMINADO DOBLEMENTE

De lo dicho habrá quedado claro que no sólo el conocer es doble, sino que también lo cognoscible, el objeto posible del conocimiento, debe ser determinado doblemente, para poder ser en general un objeto. Podemos esclarecer este estado de cosas atendiendo, en primer lugar, a la misma palabra «objeto». Lo que podamos conocer debe confrontársenos desde algún lugar, venirnos enfrente; eso es lo que mienta el «contra» [*Gegen*]* del objeto [*Gegenstand*]*. Algo arbitrario que podamos encontrarnos, por ejemplo, alguna sensación pasajera, visual o auditiva, alguna sensación de presión o calor, no es aún, sin embargo, un objeto.[16] Lo que se nos confronta debe estar determinado como algo que está, como algo que tiene un estado [*Stand*]* y es así subsistente. Con ello, sin embargo, se da sólo una indicación provisional de que evidentemente también el objeto [*Gegenstand*]* debe estar determinado doblemente. Pero, *qué* es lo que –en el sentido del concepto de conocimiento de Kant– es un verdadero objeto del conocimiento humano no se ha explicitado aún. En el sentido estricto de Kant, un objeto no es ni lo dado sólo a la sensación, ni tampoco lo percibido. Cuando, por ejemplo, señalo el sol

[16] En el original alemán: Gegen*stand*, donde la cursiva enfatiza el momento del «estar» en el «estar enfrente» del objeto. *(N. del T.)*

y menciono lo señalado como el sol, lo así señalado y mencionado no es un objeto en tanto que objeto en el sentido estricto de Kant, tampoco la piedra que señalo, ni la pizarra. Incluso cuando nos adelantamos y enunciamos algo sobre el sol o sobre la piedra, no estamos penetrando aún en lo objetual [*das Gegenständliche*]* en el sentido estricto kantiano. Tampoco lo hacemos cuando en relación con algo dado constatamos reiteradamente otra cosa. Podemos decir, por ejemplo, en razón de una observación recurrente: cuando el sol ilumina la piedra, entonces ésta se calienta. Aquí, bien es cierto, hay algo dado, el sol, el rayo de sol, la piedra, el calor, y esto dado también es determinable en cierto modo judicativamente, es decir: el rayo de sol y el calor de la piedra están en una relación. Hay que preguntar entonces: ¿en qué relación? Decimos más claramente: siempre que brilla el sol, entonces la piedra se calienta; siempre que tengo una percepción del sol, de esta (mi) percepción se sigue en mí la percepción de la piedra caliente. Este ser-conjuntamente [*Zusammensein*] de la representación del sol y de la piedra en el enunciado «siempre que..., pues...» es meramente una unificación de diferentes percepciones, es decir, es un juicio de percepción. Aquí se ponen en relación siempre mis percepciones y así las de cualquier otro yo perceptivo, es decir, sólo se fija cómo lo dado se produce para mí en cada ocasión. (107/108) [GA 141]

Si, por contra, digo: «porque el sol brilla, por eso se calienta la piedra», entonces estoy enunciando un conocimiento. Ahora son representados el sol como causa del calentarse de la piedra y el calor de la piedra como efecto. También podemos expresar el conocimiento con la proposición: «el sol calienta la piedra». El sol y la piedra no están ahora conectados en razón de una consecución de las correspondientes percepciones fijada sólo subjetivamente en cada ocasión, sino que son concebidos en sí en los conceptos de causa y efecto en general, tal como están en relación en sí y entre sí. Ahora se aprehende un ob-

jeto [*Gegen-stand*]. La relación ya no es la de: «siempre que - pues»; ésta se refiere sólo a la secuencia de un percibir. La relación es ahora: «*si - entonces*» («porque – por eso»); esta se refiere a la cosa misma, la perciba yo o no. En este caso, la relación es puesta como necesaria. Lo que enuncia este juicio, tiene validez en todo momento y para todos; no es subjetivo, sino que vale para el obyecto, para el objeto en tanto que tal.

Lo que se nos confronta sensitiva y perceptivamente y nos es dado así intuitivamente –el sol y el rayo de sol, la piedra y el calor–, este «contra», tiene lugar como un estado de cosas por vez primera cuando lo dado es representado y por ello pensado, en tales conceptos
(108/109) como causa-efecto, es decir, bajo el principio general de la causalidad. Los elementos del conocimiento, intuición y concepto, deben ser
[GA 142] unidos en un determinado modo. Lo dado intuitivamente debe ser traído bajo la universalidad de determinados conceptos. El concepto debe venir sobre la intuición y determinar en su modo lo dado en ella. En relación con el ejemplo – y es decir fundamentalmente – hay que tener en cuenta lo siguiente:

El juicio de percepción «siempre que - pues» no se convierte en el juicio de experiencia «si - entonces» sólo con un número suficiente de observaciones. Es tan imposible que suceda esto como que en algún momento un «cuando» se convierta en un «si» y un «pues» en un «por ello» y viceversa.

El juicio de experiencia exige en sí un nuevo paso, otro tipo de representar lo dado, es decir, el concepto. Este representar esencialmente distinto hace posible que a partir de ahora las observaciones puedan ser tomadas como posibles visualizaciones del juicio de experiencia, que ahora, a la luz del juicio de experiencia, las condiciones de la observación se modifiquen y las correspondientes consecuencias de estas condiciones modificadas puedan ser

investigadas. Lo que en la ciencia denominamos hipótesis es el primer paso para un representar diferente, precisamente un representar conceptual frente a las meras percepciones. La experiencia no se genera «empíricamente», desde la percepción, sino que viene posibilitada sólo metafísicamente: mediante un representar anticipador conceptual particular de lo dado, aquí en conceptos: causa–efecto. Así se pone un fundamento para lo dado: principios [*Gründsätze*]*. Un objeto en el sentido estricto de Kant es, en primer lugar, lo representado en el que lo dado está determinado en un modo necesario y válido universalmente. Tal representar es conocimiento humano propio. Kant lo denomina la experiencia. Resumiendo, podría decirse de la concepción fundamental de Kant del conocimiento lo siguiente:

1.- El conocimiento es para Kant conocimiento humano. 2.- El conocimiento humano propio es la experiencia. 3.- La experiencia se realiza en la figura de la ciencia físico-matemática. 4.- Kant ve esta **[GA 143]** ciencia y con ello la esencia del conocimiento humano propio en la figura histórica de la física newtoniana, que aún hoy se denomina «clásica».

d) SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO. RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD **(109/110)**

Lo dicho hasta ahora sobre el conocimiento humano debería en primer lugar haber hecho patente sólo la duplicidad en su constitución esencial, sin haber expuesto aún esta constitución en su estructura interna. Al mismo tiempo, con la duplicidad del conocimiento surgió una primera comprensión de la duplicidad del objeto: el mero «contra» intuitivo no es aún un objeto; pero tampoco lo es aún lo pensado conceptualmente de modo general en tanto que estante [*Ständiges*].

Con ello se aclara también lo que en la primera proposición de nuestra sección se denominó «contenido del conocimiento» y «referencia al obyeto». El «contenido» se determina siempre desde aquello y como aquello que está dado intuitivamente: luz, calor, presión, color, tono. La «referencia al *obyecto*», es decir al objeto como tal, consiste en que lo dado es traído a un estar [*Stehen*]* en la universalidad y unidad de un concepto (causa-efecto). A saber: lo que es traído al estar es siempre algo intuitivo; el re-presentar [*Vor-stellen*]* conceptual recibe aquí un sentido esencialmente agudizado.

De ahí que cuando Kant subraya reiteradamente que el objeto es dado mediante la intuición y mediante el concepto es pensado, puede generarse el malentendido de creer que lo dado es ya el objeto, o que sea sólo objeto mediante el concepto. Ambas opiniones son igualmente erróneas. Más bien, el objeto [*Gegenstand*]* sólo está [*steht*]*, cuando lo intuitivo es pensado conceptualmente, y el objeto sólo está enfrente [*entgegen*] cuando el concepto determina lo dado intuitivamente como tal.

[GA 144] Kant utiliza el título objeto en un sentido restringido y propio y en un sentido amplío e impropio.

El objeto propio es sólo lo representado en la experiencia en tanto que experimentado; el objeto impropio es aquél algo, al que se refiere un representar en general – sea intuición o pensamiento. Objeto en sentido amplio es tanto lo sólo pensado como tal, como lo dado sólo en la sensación y la percepción. Si bien Kant está seguro de cómo se refiere en cada caso al «objeto», su uso laxo es ya un signo de que ha desplegado y decidido la pregunta por el conocimiento humano y su verdad, y sólo desde una perspectiva determinada. Kant evitó interrogar y determinar en su propia esencia lo abierto que se nos confronta antes de toda objetualización en objeto de la
(110/111) experiencia. En la medida en que debe retrotraerse a este ámbito, por

ejemplo en la diferenciación entre la mera percepción y la experiencia, la comparación se establece siempre partiendo de la experiencia. Esto quiere decir que la percepción es contemplada desde la experiencia y es, en relación con ella, un «aún no». Pero igualmente y, ante todo, es preciso mostrar lo que la experiencia, como experiencia científica, ya no es en relación con la percepción en el sentido del conocimiento precientífico. Para Kant, en vista de la metafísica racional y sus pretensiones, sólo lo siguiente era decisivo:

1.- Hacer valer en general el carácter de intuición del conocimiento humano en tanto que fundamental elemento esencial:

2.- En razón de esta determinación modificada también, sobre todo, determinar nuevamente la esencia del segundo elemento, del pensamiento y de los conceptos.

A partir de ahora podemos especificar el carácter doble del conocimiento de modo, si cabe, más preciso y ello, además, desde distintas perspectivas. Hasta este momento hemos denominado como tales elementos a la intuición, lo particular representado inmediatamente, y al concepto, lo general representado mediatamente. **[GA 145]** Cada uno de los modos diferentes del representar se consuma correspondientemente en distintos modos del actuar y el efectuar del hombre. En la intuición lo representado es re-presentado [*vor-gestellt*]* como objeto, es decir, el representar es un tener-ante-sí lo confrontado [*das Begegnende*]*. Eso que se nos confronta es, en tanto que debe ser tomado como tal, asumido y adoptado. El carácter de la actuación en la intuición es el asumir, recibir, *recipere – receptio*, receptividad. Por contra, el comportamiento en el representar conceptual es de tal tipo que el representar compara desde sí lo dado múltiplemente, se refiere en esa comparación a lo uno y lo mismo, y lo fija como tal. En la comparación de abeto – haya – roble – abedul se entresaca, fija y determina aquello en lo que coinciden como lo uno y lo mismo:

«árbol». El representar de lo general en tanto que tal debe hacerse desde sí mismo y traer ante sí lo que haya que representar. Según este carácter del «desde sí», el pensamiento –como representar en conceptos– es espontáneo, espontaneidad.

El intuir humano –mediante su sola consumación– no puede en ningún caso crear aquello que intuye, el objeto mismo. Algo parecido es sólo posible, como mucho, en una suerte de imaginación o fantasía. Así, no obstante, no se intuye el objeto mismo como algo que es, sino que sólo es dispuesto como algo imaginado. El mirar [*Schauen*] humano es un intuir [*An-schauen*], es decir, un mirar dirigido a algo ya dado.

(111/112) Porque el intuir humano precisa que le sea dado lo intuible, lo que le sea dado ha de mostrarse, debe poder hacerse patente. Esto sucede mediante los órganos sensoriales. Por medio de ellos, como dice Kant, nuestros sentidos –ver, oír, etc.– son «tocados»; se les hace algo, son aludidos. Lo que así nos atañe y el modo en que acaece este atañer de lo que atañe es la sensación como afección. En el pensamiento,
[GA 146] en el concepto, por el contrario, lo representado es lo que nosotros mismos configuramos y disponemos según su forma; «según su forma» mienta aquí el cómo en el que lo pensado, lo representado conceptualmente, es representado, es decir, en el cómo de lo general. Por el contrario, el qué, por ejemplo lo «arbóreo», debe ser dado según su contenido. La realización y preparación del concepto se denomina función.

El intuir humano es necesariamente sensible, es decir, aquel al que lo representado inmediatamente debe serle dado. Porque la intuición humana está referida a la dación, es decir, es sensible, por eso necesita de órganos sensitivos. No vemos porque tengamos ojos, ni oímos por tener oídos, sino que, porque nuestro intuir es un ver y un oír, etc., es por eso que tenemos ojos y oídos. La *sensibilidad* es

la facultad de la intuición humana. La facultad del pensamiento, sin embargo, en la que el *ob*-jeto en tanto que ob-*jeto* es llevado a estado, se denomina *entendimiento*.[17] Ahora podemos ordenar de un modo más visible las diferentes características de la duplicidad del conocimiento humano en una serie y al mismo tiempo fijar las diferentes perspectivas en las que estas distinciones determinan en cada caso el conocimiento humano:

Intuición – concepto (pensamiento) / lo representado como tal en el objeto.
Receptividad – espontaneidad / modos de comportarse del representar.
Afección- función / el carácter de suceso y de acontecimiento de lo representado.
Sensibilidad-entendimiento / representar como facultad del ánimo humano, como fuentes del conocimiento.

Kant utiliza estas diferentes versiones de los dos elementos esenciales en cada caso según el contexto.

e) LA APARENTE PRIMACÍA DEL PENSAMIENTO; EL ENTENDIMIENTO PURO REFERIDO A LA INTUICIÓN PURA **[GA 147]**

En la interpretación de la *Crítica de la razón pura* y en la confrontación con la filosofía de Kant en general no podemos obviar **(112/113)** que, según su doctrina, el conocimiento consiste en intuición y pensamiento. Pero desde esta comprobación general hasta una verdadera comprensión del papel de estos elementos y el modo de su unidad hay aún un largo trecho, ante todo para el correcto enjuiciamiento de esta determinación de la esencia del conocimiento humano.

En la *Crítica de la razón pura*, dónde Kant asume el «más arduo cometido», el de descomponer la experiencia en

[17] En la traducción se pierde de vista la referencia a *Stand* en «objeto» (*Gegenstand*) y «entendimiento» (*Verstand*). *(N. del T.)*

su constitución esencial, la dilucidación del pensamiento y de las acciones del entendimiento no sólo ocupa una extensión desproporcionadamente mayor, sino que la completa dirección de la pregunta de esta descomposición de la esencia de la experiencia está destinada a la caracterización del pensamiento, cuya acción propia es, como ya vimos, el juicio. La doctrina de la intuición, αἴσθησις, es la estética (*cf. Crítica de la razón pura*, A 21, B 35, nota). La doctrina del pensamiento, del juzgar, λόγος, es la lógica. La doctrina de la intuición se extiende desde A 19 hasta A 49, esto es, 30 páginas, o bien de B 33 a B 73, 40 páginas. La doctrina del pensamiento A 50, B 74 hasta A 704, B 732, ocupa más de 650 páginas.

La primacía del tratamiento de la lógica, su desproporcionada extensión en el todo de la obra salta a la vista. También en las secciones particulares podemos comprobar que la pregunta por el juicio y el concepto, es decir, la pregunta por el pensamiento se mantiene en un primer plano. También podemos reconocer sin dificultad este hecho en la sección en la que basamos nuestra interpretación y que caracterizamos como el centro interno de la obra. Los títulos hablan **[GA 148]** suficientemente claro: se trata de los juicios. En el título de la propia obra se habla del λόγος (razón). A causa de esta obvia primacía de la lógica se ha concluido generalmente que Kant ve la esencia propia del conocimiento en el pensamiento, en el juicio. La antigua doctrina heredada, según la cual el lugar de la verdad y la falsedad era el juicio, el enunciado, venía a corroborar esta opinión. La verdad es el carácter fundamental del conocimiento. Es decir, la pregunta del conocimiento no es otra que la pregunta del juicio, y la interpretación de Kant debe imponerse en este punto como decisiva.

En qué medida fue impedida la penetración en el centro de la obra mediante estos prejuicios no puede ser reportado aquí,

ni necesita serlo. Sin embargo, para la correcta apropiación de la obra es importante mantener continuamente a la vista este estado de cosas. La interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* llevó a una infravaloración del elemento fundamental en el conocimiento **(113/114)** humano: la intuición. La interpretación de Kant de la Escuela de Marburgo llegó tan lejos que incluso borraba la intuición de la *Crítica de la razón pura* como un cuerpo extraño. Esta postergación de la intuición tuvo como consecuencia que también la pregunta por la unidad de ambos elementos, intuición y pensamiento, o más exactamente, la pregunta por el fundamento de la posibilidad de su unificación, tomara una dirección inversa – si es que en general se planteó alguna vez seriamente. Todas estas malcomprensiones de la *Crítica de la razón pura*, que todavía circulan con diferentes variaciones, han causado que la significación de esta obra para la pregunta por la posibilidad de una metafísica, que para él era la auténtica y única pregunta, no pueda haber sido correctamente valorada, y ante todo, no haya podido ser hecha creativamente productiva.

¿Cómo se explica, sin embargo, que, a pesar del significado fundamental y rector de la intuición en el conocimiento humano, incluso el propio Kant haya dedicado el trabajo fundamental de descomposición del conocimiento a la dilucidación del pensamiento? La razón para ello es tan simple como iluminadora. **[GA 149]** Precisamente porque Kant –a diferencia de la metafísica racional, que ponía la esencia del conocimiento en la razón pura, en el mero pensamiento conceptual– expone la intuición como el momento fundamental sostenedor del conocimiento humano, el pensamiento debe desprenderse de la primacía que se había arrogado hasta ahora, de su validez absoluta. Pero la crítica no debía conformarse con la tarea negativa de refutar esta arrogación del pensamiento conceptual; antes, y ante todo, debía determinar y fundamentar de

nuevo la esencia del pensamiento.

La extensa dilucidación del pensamiento y del concepto en la *Crítica de la razón pura* no habla a favor de un descrédito de la intuición. Esta explicación del concepto y del juicio es la constatación más evidente de que, en lo sucesivo, la intuición será lo rector, y que sin ella el pensamiento es nada.

El tratamiento prolijo de un elemento del conocimiento, del pensamiento, se agudizó incluso en la segunda edición, de tal manera que parece a menudo que la pregunta por la esencia del conocimiento fuera exclusivamente una pregunta por el juicio y sus condiciones. La primacía de la pregunta del juicio no tiene su razón de ser en que la esencia del conocimiento sea propiamente el juicio, sino en que la esencia del juicio debe ser determinada de nuevo, porque ahora se concibe como un representar referido previamente a la intuición, es decir, al objeto.

La primacía de la lógica –el tratamiento más detallado del
(114/115) pensamiento– se hace tanto más necesaria porque el pensamiento no tiene según su esencia la primacía ante la intuición, sino que se funda en ésta y se refiere a ella en cada momento. La primacía de la lógica en la *Crítica de la razón pura* tiene su razón de ser únicamente en la no-primacía del objeto de la lógica, en la posición de servidumbre del pensamiento frente a la intuición. Si el pensamiento está siempre
[GA 150] referido a la intuición, en tanto que pensamiento correcto, entonces la lógica que se corresponda con este pensamiento tratará necesariamente de la referencia esencial a la intuición y, con ello, de esta última. La escasa extensión de la estética –en tanto que doctrina aislada de la intuición– es sólo una apariencia exterior. Porque la estética ahora es lo decisivo, es decir, interviene en todo momento como lo rector y, por ello, se hace necesario el trabajo sobre la lógica. Por eso debía ocupar la lógica una extensión tan amplia.

Es importante atender a esto, no sólo en general para la concepción completa de la *Crítica de la razón pura*, sino, ante todo, para la interpretación de nuestra sección. Ya que los títulos de los dos primeros apartados, así como la primera proposición del primer apartado, están formulados de tal manera que pareciera como si la pregunta por el conocimiento humano y sus principios simplemente se desviara hacia la pregunta por los juicios, esto es, por el mero pensamiento. Veremos, no obstante, que lo que sucede es precisamente lo contrario. Podemos decir incluso –con cierta exageración– que la pregunta por los principios del *entendimiento puro* es la pregunta por el papel de la *intuición*, e*n la cual se fundamenta necesariamente el entendimiento puro. Esta intuición debe ser ella misma, evidentemente, una intuición pura.*

«Pura» quiere decir, por un lado, «mera», «libre», libre de algo otro; y aquí libre de la sensación. Visto negativamente, la intuición pura es la intuición que, si bien pertenece a la sensibilidad, está libre de sensación. «Pura» quiere decir entonces: fundada sólo en sí misma y, por ello, persistente por vez primera. Esta intuición pura, esto particular representado de modo puro, en un representar inmediato y libre de la sensación, es *el tiempo*. El entendimiento puro refiere, en primer lugar, el mero entendimiento desentendido de la intuición. Sin embargo, dado que el entendimiento en tanto que tal está referido a la intuición, la determinación «entendimiento puro» sólo puede significar: entendimiento referido a la intuición, más precisamente, a la intuición pura. Lo mismo vale para el título «razón pura». Este título es ambiguo. Precríticamente se refiere a la mera razón; críticamente, es decir, limitado a la esencia, dice: la razón que está fundada esencialmente en la intuición pura y la sensibilidad. La crítica **[GA 151]** de la razón pura es primero delimitación de esta razón fundada sobre la intuición pura y, al mismo tiempo, es refutación de la razón pura como «mera» razón.

(115/116)

f) LÓGICA Y JUICIO EN KANT

La comprensión de este complejo, es decir, la consecución del concepto esencial de un «entendimiento puro» es, sin embargo, la condición previa para la comprensión del apartado III, que debe exponer la estructura sistemática del entendimiento puro.

Tras la aclaración de la esencia del conocimiento humano estamos en condiciones de leer el primero de nuestros apartados con otros ojos. «Sea cual sea el contenido de nuestro conocimiento y cómo se relacione con el obyecto, es la condición general, si bien sólo negativa, de todos nuestros juicios en general, el que no se contradigan; en caso contrario, estos juicios no son nada en sí mismos (sin consideración del obyecto).» (A 150, B 189) Vemos como nuestro conocimiento es considerado aquí desde una determinada perspectiva, es decir, del segundo elemento esencial del conocimiento, la acción del pensamiento, el juicio. Más exactamente, se dice que la ausencia de contradicción es una «condición, si bien sólo negativa de todos nuestros juicios». Aquí se mencionan «todos nuestros juicios» y todavía no se mientan los «juicios analíticos» que se pusieron como tema en el título. Más aún, se trata de una «condición sólo negativa», y no de un fundamento supremo. Si bien es cierto que el texto habla de la contradicción y de los juicios en general, todavía no se señala el principio de contradicción como el principio supremo de todos los juicios analíticos. Kant toma el juicio aquí aún antes de toda distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

¿Desde qué perspectiva es visto aquí el juicio? ¿Qué es en
[GA 152] general un juicio? ¿Cómo determina Kant la esencia del juicio? La pregunta parece fácil, y sin embargo el planteamiento se complica. Sabemos que el juicio es la acción del pensamiento. Mediante la determinación de la esencia del conocimiento humano por Kant,

el pensar ha recibido una nueva caracterización: ahora es puesto esencialmente al servicio de la intuición. Lo mismo ha de valer consiguientemente para la acción del pensamiento del juicio. Se podría decir ahora que mediante el señalamiento de la posición servil del pensar y el juzgar se introduce sólo una particular finalidad del pensamiento. El pensamiento mismo y su determinación no son afectados en su esencia, más bien, la esencia del pensar (del juzgar) debe estar ya determinada para que el pensamiento pueda insertarse en esta posición de servidumbre.

La esencia del pensar, del juzgar, viene determinada desde antiguo por la lógica. Así, aunque Kant estableció un nuevo concepto de conocimiento en la dirección señalada, no podía sino sumar a la **(116/117)** determinación heredada de la esencia del pensar (del juzgar) la de estar al servicio de la intuición. Tuvo que asumir inmodificada la doctrina heredada del pensamiento, la lógica, para así introducir el añadido de que la lógica, cuando trata del conocimiento humano, debe hacer referir el pensamiento a la intuición.

De hecho, esa parece ser la postura de Kant frente a la lógica heredada y, con ella, también en relación con su determinación de la esencia del juicio. Lo que es más importante: Kant mismo expuso y contempló así reiteradamente este estado de cosas. Sólo poco a poco y con dificultad llegó a reconocer que su descubrimiento de la particular posición de servidumbre del pensamiento era más que una determinación añadida de éste, que, más bien, se transforma fundamentalmente con ello la determinación de la esencia del pensamiento y con ello también la de la lógica. Sobre la idea segura de esta transformación da testimonio aquella afirmación de Kant sobre la lógica, citada a menudo pero comprendida en la mayoría de los **[GA 153]** casos en su sentido contrario y, por ello, falsamente. Esta aserción de Kant se encuentra –y no casualmente– por primera vez en la segunda

edición («Prólogo» B VIII): «El que la lógica haya tomado este camino seguro ya desde los más antiguos tiempos puede apreciarse en que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, si no se tienen en cuenta mejorías como, por ejemplo, el quitar de en medio algunas dispensables sutilezas o una más evidente determinación de lo expuesto, lo que pertenece, sin embargo, más a la elegancia que a la seguridad de la ciencia. Es curioso que no pudiera hasta ahora tampoco dar ningún paso hacia delante y según todas las apariencias está ya cerrada y completa.» Dicho de manera abrupta: desde ahora se demuestra esta apariencia como errónea. La lógica es nuevamente fundada y modificada.

Kant penetró claramente en esta comprensión en algunos puntos, pero no la llevó a término, lo que, por otro lado, hubiera significado nada menos que instituir la metafísica sobre el fundamento establecido en la *Crítica de la razón pura* y sólo desde él. Esto no lo llevó a cabo Kant, ya que para él la «crítica» debía ser única y exclusivamente esencial en el sentido referido. Pero tampoco estaba a su alcance hacerlo, porque esa tarea hubiera sobrepasado también la capacidad del gran pensador, pues exigiría nada menos que saltar sobre su propia sombra. Y eso es algo que no le es dado hacer a nadie. Pero, el movimiento decisivo del actuar pensante es el supremo esfuerzo por
(117/118) alcanzar ese imposible. En Platón, en Leibniz, ante todo en Kant, y después en Schelling y en Nietzsche podemos percibir, en cada caso de diferente modo, algo de este movimiento fundamental. Hegel es a quien aparentemente le fue dado saltar sobre esta sombra, pero sólo a cambio de dejar por completo de lado esa sombra, es decir, la finitud del hombre, y saltar directamente hacia el sol mismo. Hegel pasó por alto la sombra, pero no por ello saltó sobre ella. Y, sin embargo, esto es lo que *debe* querer todo filósofo. Este deber es su vocación. Cuanto
[GA 154] más larga sea la sombra, más grande será el salto. Esto no tiene nada

que ver con una psicología de la personalidad creadora; se refiere sólo a la figura del movimiento, que pertenece a la obra misma, de lo efectuado en ella.

La actitud de Kant en la aparentemente pregunta tan adusta: «¿en qué consiste la esencia del juicio?», muestra algo de este movimiento fundamental. Cuán difícil le era a Kant plantear a partir de su nuevo concepto de conocimiento también la correspondiente determinación de la esencia del juicio en su completo alcance, lo muestra la relación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con la segunda. Según el asunto mismo, la comprensión decisiva fue ganada ya en la primera edición. Sin embargo, Kant consigue exponer por vez primera en la segunda edición, en un pasaje decisivo, la delimitación de la esencia del juicio que se corresponde con su propia posición fundamental.

Cuando Kant, por otro lado, destaca reiteradamente la significación fundamental de su diferenciación entre juicios sintéticos y analíticos, no hace más que afirmar que la esencia del juicio en general está nuevamente determinada. La diferenciación es sólo una consecuencia necesaria de esta determinación esencial y, con ello, un modo de la caracterización de la esencia del juicio nuevamente concebida.

La referencia anterior era necesaria para no tomarnos a la ligera la pregunta: «¿en qué consiste según Kant la esencia del juicio?», y que así no nos sorprenda cuando nos introduzcamos sin más mediación y unitariamente en sus determinaciones. Pues Kant no desarrolló una exposición sistemática de su determinación de la esencia del juicio sobre el fundamento de la comprensión alcanzada por él mismo, tampoco allí donde uno podría suponer algo parecido, en la lección de lógica que de él nos ha sido trasmitida. A ésta hay que recurrir con precaución; ya que, en primer lugar, hay que dudar de la corrección de

los cuadernos de la lección y los apuntes de los alumnos, sobre todo en secciones dedicadas a la explicación de asuntos de cierta dificultad; en segundo lugar, precisamente Kant se adhirió siempre en sus
[GA 155] lecciones a las doctrinas heredadas y tomaba como hilo conductor su
(118/119) exposición y ordenación escolar, y no la sistemática interna de la cosa misma tal como se exponía en su pensamiento. Kant utilizaba como manual en sus lecciones de lógica el *Extracto de la doctrina de la razón* de Meier, un libro escolar cuyo autor fue un discípulo de Baumgarten, el ya nombrado discípulo de Wolff.

Teniendo en cuenta esta circunstancia de la pregunta kantiana por el juicio estamos obligados, para dar con una adecuación aún más exacta al pensamiento de Kant, a esbozar una exposición sistemática más libre, aunque breve, de su determinación de la esencia del juicio. Por lo dicho, esto lleva por sí mismo a la aclaración de la diferencia esencial entre juicios analíticos y sintéticos.

La pregunta: «¿en qué consiste la esencia del juicio?» puede ser planteada en principio desde dos perspectivas, por un lado, en la dirección de la determinación heredada del pensamiento y después en la dirección de su nueva delimitación por Kant. Ésta no excluye absolutamente la caracterización del juicio legada por la tradición, sino que la asume en la constitución de la esencia del juicio. Esto indica que la constitución de la esencia no es tan sencilla como pensaba la lógica prekantiana y como de nuevo hoy –a pesar de Kant– se concibe el asunto. El fundamento interno para las dificultades de contemplar la total esencia del juicio no yace en la imperfección de la sistemática kantiana, sino en la constitución misma del juicio.

Aquí será útil recordar que, con ocasión de la constatación de en qué medida era desde Platón y Aristóteles el λόγος, la enunciación, el hilo conductor para la determinación de la cosa – *cf.* pág. GA 35 s., (27 s.)–, ya indicamos la constitución articulada del juicio, que

mostramos esquemáticamente de la mano de un cuádruple significado de «enunciado». Lo que allí se tocó sólo de pasada encuentra ahora una complementación esencial en una breve exposición sistemática de la determinación de la esencia del juicio en Kant.

§ 25.- LA DETERMINACIÓN KANTIANA DE LA ESENCIA DEL JUICIO. [GA 156]

a) LA DOCTRINA HEREDADA DEL JUICIO

Partimos de la doctrina heredada del juicio. Dejaremos de lado las diferencias y transformaciones en su historia. Recordaremos sólo la determinación general aristotélica del enunciado (juicio), del λόγος: λέγειν τι κατά τινος, «enunciar algo de algo»; *praedicere.* Así, enunciar es referir un predicado a un sujeto, «da pizarra es negra». Kant da cuenta de esta caracterización general del juicio al comienzo (119/120) del importante apartado «De la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos» («Introducción», A 6, B 10) cuando señala que en los juicios es «pensada la relación de un sujeto con un predicado». El juicio es una relación en la cual, y mediante la cual, de un sujeto se afirma o se niega un predicado; según eso, hay juicios adjudicativos, afirmativos, y privativos, negativos. «Esta pizarra no es roja». Es importante mantener a la vista que desde Aristóteles constantemente –también en Kant– es impuesta como forma fundamental rectora de todo juzgar el enunciado simple afirmativo (y verdadero).

En correspondencia con la tradición, Kant dice del juicio que en éste es «pensada la relación de un sujeto con un predicado». Esta afirmación es, en general, cierta. Pero, en relación con Kant, al preguntarnos si él admitiría que con la caracterización del juicio aludida, y utilizada por él mismo, se acierta a dar con su esencia, debemos pensar que Kant no la tendría por correcta. Por otro lado, tampoco se atisba qué pueda entresacarse aún de la determinación de la esencia del juicio. Al final, tampoco es necesario crear otras determinaciones. Más bien, al contrario, habría que ver que la determinación dada omite momentos esenciales del juicio, de tal manera que de lo que se trataría [GA 157]

es de ver cómo aún y precisamente en la determinación dada yacen indicaciones a los momentos esenciales propios.

Sin embargo, para poder comprender y seguir este nuevo paso de Kant, sería útil tratar brevemente la concepción del juicio dominante en su época y que él tuvo en consideración. Para ello, elegimos la definición del juicio que Wolff ofrece en su gran *Lógica.* En el § 39 se dice: *actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus, vel ab ea removemus,* iudicium *appellatur.* «Aquella acción del espíritu en la cual atribuimos –*tribuere* (κατάφασις)– a una cosa algo distinto de ésta, o lo apartamos de ella –*removere* (ἀπόφασις)–, es llamada juicio (*iudicium*).» Consiguientemente, dice el § 40: *Dum igitur mens iudicat, notiones duas vel coniungit, vel separat.* «Mientras (en tanto que) por ello el espíritu juzga, o bien une, o bien separa dos conceptos.» Correspondientemente, apunta el § 201: *In enunciatione seu propositione notiones vel coniunguntur, vel separantur.* «En el enunciado o en la proposición los conceptos son o bien unidos, o bien separados.»

Un discípulo del discípulo de este maestro del análisis conceptual, el ya mencionado profesor Meier, determina el juicio en
(120/121) su *Extracto de la doctrina de la razón*, § 292, de la siguiente manera: «un juicio (*iudicium*) es una representación de una relación lógica de algunos conceptos.» Que en esta definición, el logos sea determinado como la representación de una relación lógica, es muy «lógico»; pero, más allá de eso, la definición del juicio en el manual utilizado por Kant sólo repite de manera simplificada la determinación de Wolff. El juicio es «la representación de una relación entre algunos conceptos».

[GA 158] b) LO INSUFICIENTE DE LA DOCTRINA TRADICIONAL; LA LOGÍSTICA.

Pongamos, en primer lugar, esta definición del juicio de la filosofía escolar frente a aquella de Kant en la que se expresan de

un modo más acentuado sus diferencias. Ésta se encuentra en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y, más precisamente, en el contexto de un apartado que Kant reelaboró fundamentalmente en la segunda edición y en el que sorteó algunas oscuridades sin cambiar su posición fundamental. Es el apartado de la «Deducción trascendental de los conceptos del entendimiento puro». La determinación de la esencia del juicio se encuentra en el § 19 (B 140 ss.) que comienza con las palabras: «nunca he estado de acuerdo con la explicación que dan los lógicos del juicio en general. Éste es, según dicen, la representación de una relación entre dos conceptos.» «Explicación» significa aclaración de algo, no derivación causal. Lo que aquí Kant señala como insuficiente es precisamente la definición de Meier, es decir, la de Baumgarten y Wolff. Aquí se refiere la determinación del juicio común en lógica desde Aristóteles, λέγειν τι κατά τινος. Kant no dice, sin embargo, que esta caracterización sea falsa; sólo dice que es insuficiente. Por ello puede hacer uso de esta definición del juicio y, de hecho, la utiliza reiteradamente aún en la época posterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, también en la segunda edición. En investigaciones posteriores, en torno a 1790, dice Kant: «el entendimiento muestra su capacidad exclusivamente en juicios, los cuales no son otra cosa que la unidad de la consciencia en relación con los conceptos en general...» (*Progresos...*, ed. Vorländer, p. 97) Allí donde es representada una relación, es representada igualmente siempre una unidad que sostiene la relación y se hace así consciente, de tal manera que lo que se hace consciente en el juicio tiene el carácter de una unidad. Exactamente lo mismo expresa ya Aristóteles (*de anima* Γ 6, 430 a 27 s.): en el juicio σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων, hay «ya siempre algo como una composición de representaciones en **[GA 159]**
una cierta unidad». Esta caracterización del juicio vale para el juicio en **(121/122)**
general. Para utilizar aquí ejemplos que nos ocuparán después: «esta

pizarra es negra»; «todos los cuerpos son extensos»; «algunos cuerpos son pesados». Generalmente se representa aquí una relación. Las representaciones son unidas. La expresión lingüística de esta conexión la encontramos en «es» o «son»; por ello se denomina esta «partícula de relación» (Kant) también «vínculo», *cópula*. El entendimiento es, según ello, la facultad de unir representaciones, es decir, de representar esta relación de sujeto y predicado. La caracterización del enunciado como conexión de representaciones es correcta, pero insatisfactoria. Esta definición del enunciado correcta pero insuficiente se ha convertido en el fundamento para una concepción y elaboración de la lógica que hoy se denomina logística y de la cual se ha hablado mucho en las últimas décadas. Con ayuda de métodos matemáticos se intenta calcular el sistema de las conexiones de enunciados; por ello se denomina también a esta lógica «lógica matemática». Ella se impone una tarea posible y justificada. Ahora bien, lo que la logística aporta es cualquier cosa menos lógica, es decir, una meditación sobre el λόγος. La lógica matemática no es siquiera una lógica de la matemática en el sentido de que determine la esencia del pensamiento matemático y la verdad matemática o que en general pudiera estar en condiciones de determinarla. Más bien, la logística es sólo matemática aplicada a proposiciones y formas proposicionales. Toda lógica matemática y toda logística se sitúan necesariamente fuera de cualquier ámbito de la lógica porque, para alcanzar sus propios fines, debe disponer el λόγος, el enunciado, como mera conexión de representaciones, es decir, de un modo fundamentalmente insuficiente. Las pretensiones de la logística de servir como lógica científica de todas las ciencias caen por su propio peso tan pronto se comprende lo condicionado y poco reflexionado [*Undurchdachte*] de su planteamiento. También es
[GA 160] propio de la logística el denominar todo aquello que sobrepasa su propia determinación del enunciado, en el sentido de una conexión

de representaciones, como un asunto de «diferencias sutiles» que no le afecta lo más mínimo. Pero aquí no están en cuestión diferenciaciones sutiles o groseras, sino sólo si se acierta o no con la esencia del juicio.

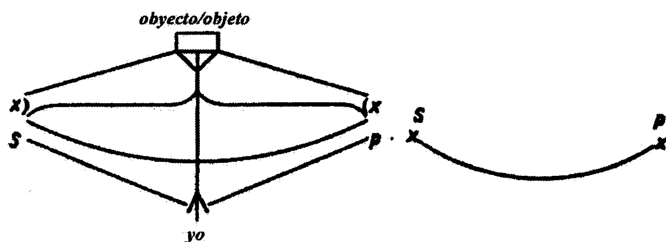
Cuando Kant afirma que la «explicación» del juicio de la lógica escolar es insatisfactoria, esta insatisfacción no expresa una valoración personal generada de los deseos particulares de Kant, sino que, más bien, la explicación no responde de manera satisfactoria a las exigencias de la esencia misma del asunto [*Sache*]*.

c) LA REFERENCIA DEL JUICIO AL OBJETO Y A LA INTUICIÓN; LA APERCEPCIÓN **(122/123)**

¿Cómo reza la nueva determinación del juicio de Kant? Kant sostiene (*ibid.*, B 141) «que un juicio no es otra cosa que el modo de traer conocimientos dados a la unidad objetiva de apercepción.» No podemos concebir completamente esta definición y sus elementos determinantes particulares aún. Con todo, algo salta a la vista. Ya no se habla aquí de representaciones y de conceptos, sino de «conocimientos dados», es decir, de algo dado en el conocimiento, por consiguiente de intuiciones. Se habla de una «unidad objetiva», es decir, objetual [*gegenständlich*]*. Aquí el juicio, en tanto que acción del entendimiento, no está sólo en general referido a la intuición y al objeto, sino determinado desde esta referencia, que incluso es determinada como su esencia. Mediante la determinación de la esencia del juicio afianzada en la referencia a la intuición y al objeto, esta referencialidad [*Bezogenheit*] se perfila por vez primera y se inserta expresamente en la estructura unitaria del conocimiento. De aquí surge un nuevo concepto del entendimiento. El entendimiento ahora no es sólo la facultad de la ligazón de representaciones, sino, según el § 17 (B 137): «el *entendimiento* es, para hablar en general, la facultad

[GA 161] de los *conocimientos*. Éstos consisten en la referencia determinada a un obyecto de representaciones dadas.»

Podemos exponer el nuevo estado de cosas con un gráfico. Éste debe servirnos después como asidero cuando despleguemos desde la nueva concepción del juicio la diferencia esencial entre juicios sintéticos y analíticos.



En la definición que mencionamos en primer lugar del juicio se trata simplemente de la relación de conceptos, sujeto y predicado. (123/124) Que la representación de tal relación exige un *actus mentis* es obvio de suyo; ya que un modo de acción del entendimiento ha de pertenecer a toda acción del entendimiento. En la nueva definición, por el contrario, se habla de la unidad objetiva de los conocimientos, es decir, de la unidad de las intuiciones, la cual es representada como una unidad que pertenece al obyecto y lo determina. Esta relación de representaciones está referida al obyecto como un todo. Para Kant, con ello, se pone igualmente la referencia al «sujeto» en el sentido del yo que piensa y juzga. En la definición propia del juicio, esta referencia al yo es denominada apercepción. *Percipere* es el percibir y el aprehender simple de lo objetual; en la apercepción, la referencia al yo es (*ad*) percibida junto con el objeto aprehendido, y el yo mismo es con ello apercibido, aprehendido. El estar enfrente del objeto en tanto
[GA 162] que tal no es posible sin que esto que se confronta sea actual en su

estar enfrente para quien se lo re-presenta, el cual, a su vez, se tiene él mismo *conjuntamente* presente [*präsent*], pero no como objeto, sino sólo en tanto que lo confrontado exige, en su estar enfrente en general, una referencia dirigida a lo que está a la espera de eso confrontado.

Según el modo en que ahora hemos comparado las dos definiciones del juicio, la heredada y la propia de Kant, pareciera que Kant sólo hubiese introducido en la definición del juicio algo que hasta entonces hubiese sido obviado. Pero no se trata de una «mera ampliación», sino de una concepción más originaria del todo. Por eso, debemos partir de la determinación esencial de Kant, para poder valorar qué sucede con la definición tradicional. Si tomamos a ésta por sí misma, se muestra de modo evidente que destacamos en ella únicamente un elemento de la construcción y que éste, tomado así, sólo representa una configuración artificial por completo desraizada del fundamento sustentador de las relaciones con el objeto y con el yo cognoscente.

Desde este punto resulta fácil evaluar por qué la definición heredada del juicio no pudo nunca satisfacer, es decir, no podía dejar en paz con la cosa misma a Kant,[18] quien, con la mirada puesta en la pregunta por la posibilidad de la metafísica, debía considerar decisiva la pregunta por la esencia del conocimiento humano.

Si queremos comprender aún más claramente la nueva definición del juicio de Kant debemos aclararnos con la ya mencionada diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos. Preguntamos: ¿desde qué perspectiva se diferencian aquí los juicios? ¿Qué quiere decir esta perspectiva rectora para la nueva determinación de la esencia del juicio?

Todos los ensayos, tan variados y, a su vez, tan tortuosos, equívocos e infructuosos, de aclararse con la diferenciación de Kant, padecen por principio del mismo problema: basarse en la definición **(124/125)**

[18] Aquí Heidegger realiza un juego de palabras con *befriedigen*, satisfacer, calmar, y *zum Frieden bringen*, ‹hacer las paces› o ‹dejar en paz›. (*N. del T.*)

tradicional y no en la alcanzada por Kant.

[GA 163] La diferenciación hace patente la concepción modificada del logos y de todo aquello que le pertenece, es decir, de lo «lógico». Hasta ese momento la esencia de lo lógico se cifraba en la referencia y en la relación entre conceptos. La nueva determinación de Kant de lo lógico –sostenida contra la determinación heredada– es algo absolutamente insólito y casi absurdo, pues dice que precisamente lo lógico no consiste en esta mera relación de conceptos. Kant, evidentemente desde el completo saber acerca del alcance de su nueva determinación de lo lógico, puso la determinación en el título del importante § 19, que reza: «La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ella». Leída como indicación metódica quiere decir lo siguiente: toda dilucidación de la esencia del juicio debe partir de la completa constitución de la esencia del juicio, del modo en que se establece previamente en las referencias al objeto y al hombre cognoscente.

d) LA DIFERENCIACIÓN DE KANT ENTRE JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS

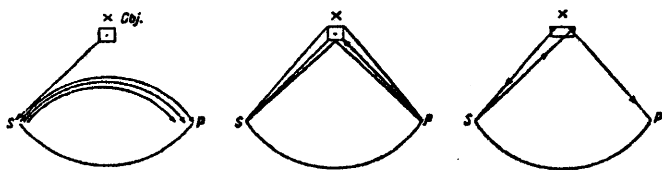
¿Qué pretende la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos? ¿Bajo qué perspectiva conseguimos, a partir de su aclaración, una más completa comprensión de la esencia del juicio? Hasta ahora sólo sabemos de esta distinción que de ella depende la división de los dos primeros apartados de nuestra sección principal. A partir de la denominación no podemos en principio extraer mucho, incluso podríamos errar fácilmente porque también afecta a la determinación tradicional del juicio e incluso se aplicó ya en la época de su primera conformación en Aristóteles. Analítico, análisis, descomponer, desarmar, διαίρεσις; síntesis, al contrario, componer.

Si atendemos a la imposición del juicio como relación entre sujeto y predicado entonces resulta igualmente: esta relación, es decir, el adscribir un predicado a un sujeto, es una síntesis, por ejemplo de «pizarra» y «negra». Por otro lado, sin embargo, los elementos de la relación, para poder ser componibles, deben ser tomados por separado. En toda síntesis yace un análisis, y viceversa. Es decir, todo juicio, en tanto que relación de representaciones, es –no de manera casual, sino necesariamente– al mismo tiempo analítico y sintético. Porque, según eso, cada juicio es analítico y sintético, la diferenciación en juicios analíticos y sintéticos no tiene sentido. Esta reflexión es correcta, sólo que Kant, por el contrario, no funda su distinción sobre la mencionada esencia tradicional del juicio. Lo que Kant denomina analítico y sintético se determina desde la nueva delimitación tradicional de la esencia del juicio y no desde la concepción tradicional. Para poder mantener a la vista efectivamente la diferencia y la perspectiva que guía esta diferenciación, tomamos como ayuda el gráfico y, al mismo tiempo, algunos ejemplos de juicios analíticos y sintéticos. **[GA 164]** **(125/126)**

«Todos los cuerpos son extensos» es, según Kant, un juicio analítico y «algunos cuerpos son pesados» un juicio sintético (*Prolegómenos*, § 2 a). En vista de estos ejemplos, podría cifrarse la diferencia entre juicios analítios y sintéticos en que en el juicio analítico se habla de «todos» los cuerpos y en el sintético, por contra, de «algunos». Esta divergencia de ambos juicios no es, ciertamente, casual; pero no basta para aprehender la diferencia que pretendemos establecer, sobre todo no es suficiente si la entendemos a partir de la lógica heredada y decimos que el primer juicio es un juicio universal y el segundo uno particular. «Todos los cuerpos» quiere decir aquí: los cuerpos en general. Según Kant, este «en general» es representado en el concepto. «Todos los cuerpos» quiere decir: el cuerpo tomado según su concepto, en vista de aquello que, en general, mentamos

con «cuerpo». Del cuerpo, tomado según su concepto, según aquello en vista de lo cual nos lo representamos en general, podemos
[GA 165] decir –debemos incluso decir– que es extenso, sea este cuerpo un cuerpo geométrico o uno material, físico. El predicado «extenso» yace en el mismo concepto y este componente aparece tras la mera descomposición del concepto. La unidad representada de la relación de sujeto y predicado en el juicio «el cuerpo es extenso», la copertenencia de ambos, tiene su fundamento de determinación en el concepto de cuerpo. Cuando juzgo en general sobre un cuerpo, debo tener ya un cierto conocimiento del objeto en el sentido de su concepto. Si no se enuncia del objeto nada que no esté incluido en su concepto, es decir, si la verdad del juicio se funda exclusivamente en la descomposición del concepto del sujeto como tal, entonces este juicio, fundado solamente en la descomposición, es un juicio analítico. La verdad del juicio se funda sobre el concepto desacoplado [*auseinandergelegten*] en tanto que tal.

(126/127) Aclararemos lo dicho con el gráfico:



Al juicio, según su nueva determinación, le pertenece la referencia al obyecto (X), es decir, el sujeto es mentado en su referencia al obyecto. Pero esta referencia puede ser representada de diferentes modos. Por un lado, de tal manera que el obyecto sólo sea representado tal como es nombrado en general, en el concepto. Aquí, tenemos ya un conocimiento del obyecto y podemos pasar por encima de él, sin el rodeo sobre el X, quedarnos puramente en el concepto del sujeto «corporal», y desde él crear el predicado. Tal juicio descomponedor expone sólo más clara y explícitamente lo que ya está representado en el concepto del sujeto. Para Kant, el juicio analítico es, por ello, sólo explicativo; no amplía nuestro conocimiento en **[GA 166]** relación con su contenido. Tomemos ahora otro ejemplo: «la pizarra es extensa» es un juicio analítico. En el concepto de la pizarra, en tanto que el de algo corporal, yace el ser-extenso. Este juicio es obvio de suyo, es decir, el poner-en-relación [*In-Beziehung-setzen*] de sujeto y predicado tiene su fundamento en el concepto que ya tenemos de una pizarra. Si, al contrario, decimos: «la pizarra es negra», entonces lo dicho no es de suyo obvio. La pizarra podría ser igualmente gris, blanca o roja. En el concepto mismo de la pizarra no está ya fijado el ser-rojo – como sí sucede con el ser-extenso. De qué color sea la pizarra, que sea negra, sólo puede ser discernido a partir del objeto mismo. Es decir, para llegar al fundamento de determinación en el que se funda la relación entre sujeto y predicado, el representar debe tomar un camino diferente al del juicio analítico, esto es, debe tomar el camino del objeto y su determinada donación.

A partir del juicio analítico esto quiere decir que no podemos quedarnos en el concepto del sujeto y referirnos sólo a aquello que pertenece en general a una pizarra. Debemos salir e ir más allá del concepto, tomar el camino hacia el objeto mismo. Eso, sin embargo, quiere decir que ahora debe ser añadido el objeto mismo en tanto

(127/128) que representado en el concepto del objeto; este representar-conjuntamente del objeto es una síntesis. Un juicio semejante, en el cual el predicado se añade al sujeto en el paso hacia el X y en el retorno desde ahí nuevamente hacia el sujeto, es *sintético*. «Pues, que algo fuera del concepto dado deba venir aún añadido como substrato, lo que hace posible ir más allá de él, se indica claramente con la expresión síntesis». (*Sobre un descubrimiento...*, WW, vol. VIII, p. 245)

En el sentido de la definición heredada de juicio, también en el juicio analítico se adjudica un predicado a un sujeto. Desde la perspectiva de la relación sujeto-predicado, también el juicio analítico
[GA 167] es sintético. Y viceversa, también el sintético es analítico. Pero no es esta perspectiva la que guía la diferenciación de Kant. Ahora, al destacarla aisladamente y ofrecerla exclusivamente como relación judicativa, observamos más claramente qué sucede con esta relación judicativa general; ésta se muestra sólo como la relación neutralizada e indiferente de sujeto y predicado, que aparece ya en el juicio analítico y en el sintético en general – pero en cada caso de diferente manera según su esencia. Esta forma nivelada e indefinida se acuña como la esencia del juicio. Lo funesto es que esta constatación es siempre correcta. Nuestro gráfico se vuelve así equívoco en tanto que pudiera despertar la impresión de que esta relación sujeto-predicado fuera en primer lugar, y ante todas las demás, lo sostenedor y que lo restante sólo fuera algo accesorio.

La perspectiva decisiva según la cual se asegura la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos es la referencia de la relación sujeto-predicado *como tal al obyecto*. Cuando éste es representado sólo en su concepto y el concepto es puesto como lo dado previamente, entonces, si bien el obyecto (objeto) es en cierta medida el criterio, lo es sólo en tanto que concepto dado; éste puede ofrecer las determinaciones sólo en la medida en que sea

descompuesto, de tal modo que sólo lo descompuesto y lo así destacado es adscrito al objeto. La fundamentación se consuma en el ámbito de la descomposición del concepto. También en el juicio analítico es el objeto codeterminante, pero sólo en su concepto. (*Cf.* A 151, B 190: «Ya que de aquello que yace y es pensado en el conocimiento del obyecto ya como concepto...»)

No obstante, si el obyecto es determinante de manera inmediata para la relación sujeto-predicado, si el enunciar toma el camino indicador hacia el obyecto mismo, y se añade éste como lo subyacente y fundante, entonces el juicio es sintético.

La distinción clasifica los juicios según la posible diferencia **(128/129)** del fundamento de determinación de la verdad de la relación sujeto-predicado. Si el fundamento de determinación yace en el concepto **[GA 168]** como tal, entonces el juicio es analítico; si yace en el objeto mismo, entonces es sintético. Éste añade desde el objeto mismo algo al conocimiento que hasta entonces se poseía del objeto; es *ampliador*, el juicio analítico, por contra, es sólo *explicativo*.

Debe haberse hecho patente que la distinción, discutida punto por punto, de los juicios presupone el nuevo concepto de juicio, la referencia a la unidad objetiva del objeto mismo, y que al mismo tiempo sirve para mediar una determinada comprensión de la completa constitución de la esencia del juicio. Así, vemos claramente qué significa la distinción entre juicios analíticos y sintéticos dentro de la tarea de la *Crítica de la razón pura*. Determinamos a ésta positivamente como la delimitación de la esencia de la razón pura, es decir, de aquello que permite ser negativamente la recusación de las pretensiones de la metafísica a partir de meros conceptos.

e) A PRIORI – A POSTERIORI

¿En qué medida la diferenciación nombrada tiene una significación fundamental para la ejecución de la crítica? Podemos responder a esta pregunta tan pronto como hayamos caracterizado los juicios analíticos y sintéticos bajo una perspectiva que, intencionadamente, fue desplazada hasta este momento.

En la aclaración de la esencia de lo matemático y en la exposición del despliegue del pensamiento matemático en la ciencia natural moderna y el modo de pensar moderno en general, dimos con un estado de cosas inaudito. Aquella primera ley del movimiento de Newton, por ejemplo, y la misma ley de la caída de Galileo, se caracterizan por pasar por alto de antemano aquello que la comprobación y la experiencia ofrecen en sentido literal. En estos principios se ha anticipado algo en relación con las cosas. Estas anticipaciones se adelantan según su rango a las cosas, antes de cualesquiera otras de sus determinaciones; las anticipaciones
[GA 169] son, en latín, *a priori*, anterior a otro. Esto no quiere decir que estas anticipaciones como tales fueran conocidas en primer lugar en el orden de la conformación histórica de nuestro conocimiento, sino, más bien, que las proposiciones que anticipan son primeras según su rango cuando de lo que se trata es de fundamentar y constituir el conocimiento. Así puede un investigador de la naturaleza tener desde
(129/130) hace tiempo saberes y conocimientos múltiples de la naturaleza sin que conozca expresamente, como tal, la primera ley del movimiento; no obstante, lo puesto en esta ley según el asunto mismo es siempre ya el fundamento de toda enunciación particular que pueda hacerse en el ámbito de la constatación de procesos de movimiento y de su regularidad.

La prioridad de lo *a priori* es la de la esencia de las cosas;

lo que posibilita a la cosa para ser aquello que es, es anterior a la cosa, según el asunto y la «naturaleza»; si bien, sólo aprehendemos esto previo tras la toma de conocimiento de cualesquiera propiedades más próximas de la cosa. (Sobre la *prioritas naturae, cf.* Leibniz, ed. Gerhardt, II, 263; Carta a de Volder del 21.1.1704.) En el orden de la aprehesión explícita, lo cosalmente *previo* [*das sachlich Vorgängige*] es *posterior.* Lo πρότερον φύσει es ὕστερον πρὸς ἡμᾶς. Que lo previo cosalmente en el orden del aprender-a-conocer sea lo posterior, lleva fácilmente y de modo recurrente al error de creer que según el asunto también es posterior y, consiguientemente, algo sin importancia, fundamentalmente indiferente. Esta opinión muy extendida y, por lo demás, muy cómoda, se corresponde con una particular ceguera ante la esencia de las cosas y el significado rector del conocimiento de esa esencia. El predominio de tal ceguera ante la esencia es siempre el impedimento para una transformación del saber y de las ciencias. Por otro lado, las transformaciones decisivas del saber y de la actitud sapiente del hombre se basan en que lo cosalmente previo también sea aprehendido de una manera correcta como lo previo y como una constante objeción[19] para el preguntar.

Lo *a priori* es el título para la esencia de las cosas. Siempre que se conciba la coseidad de la cosa y, en general, se comprenda el ser del ente, se interpretará igualmente lo *a priori* y su *prioritas.* Sabemos que para la filosofía moderna la proposición del yo es, en el orden de rango de las verdades y proposiciones, el principio primero, es decir, lo pensado en el pensamiento puro del yo en tanto que sujeto destacado. Así, sucede que todo lo pensado en el pensamiento puro del sujeto vale como lo *a priori. A priori* es aquello que se encuentra ya de antemano en el sujeto, en el ánimo. Lo *a priori* es aquello que pertenece a la subjetividad del sujeto. Todo lo demás, por contra, lo que se hace sólo accesible en un salir al exterior del sujeto y mediante **[GA 170]**

[19] En el original *Vorwurf,* i. e. literalmente, y según lo expuesto en este contexto, un «previo lanzamiento» (N. del T.)

un dirigirse al obyecto, a la percepción, es –visto desde el sujeto– posterior: *a posteriori.*

(130/131) No podemos entrar aquí en la historia de esta distinción, la de lo *a priori*, lo previo según el rango, y lo *a posteriori*, correspondientemente lo posterior. Kant la asume a su modo del pensamiento moderno y caracteriza con su ayuda la distinción de los juicios analíticos y sintéticos. Un juicio analítico, el cual tiene el fundamento de determinación de la verdad de su relación sujeto-predicado únicamente en el concepto, permanece siempre de antemano en el ámbito de la descomposición conceptual, es decir en el ámbito del mero pensamiento; es *a priori.* Todos los juicios analíticos son, según su esencia, *a priori.* Los juicios sintéticos son *a posteriori.* Aquí debemos ir más allá del concepto, hacia el objeto, a partir del cual son creadas las determinaciones «posteriormente».

f) ¿CÓMO SON POSIBLES LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI?

Echemos ahora un vistazo a la metafísica heredada desde la clarificación de Kant de la esencia del juicio. Su crítica debe delimitar la esencia del pensar y el juzgar que consuma y a la que aspira. A la luz de la doctrina del juicio de Kant, ¿qué tipo de juicios pretende la
[GA 171] metafísica heredada moderna? Como sabemos, la metafísica racional es un conocimiento a partir de meros conceptos y, con ello, *a priori.* Sin embargo, esta metafísica no quiere ser una lógica, no quiere sólo descomponer conceptos, sino que pretende conocer los ámbitos de lo suprasensible –Dios, mundo, alma humana–, es decir, los objetos mismos. La metafísica racional quiere ampliar el conocimiento sobre ello. Los juicios de esta metafísica son, según su pretensión, sintéticos, son sin embargo, a la vez, *a priori,* por ser ganados sólo a partir de conceptos, a partir del mero pensamiento. La pregunta

por la posibilidad de la metafísica racional se deja traer a la fórmula: ¿Cómo son posibles los juicios pretendidos en ella, es decir, cómo son posibles los juicios sintéticos, y además *a priori*? Decimos «y además», ya que se puede comprender sin dificultades cómo son posibles los juicios sintéticos *a posteriori*. Una ampliación de nuestro conocimiento (síntesis) resulta cada vez que vamos más allá del concepto y damos la palabra a la dación del percibir y el sentir, esto es, lo que visto desde el pensamiento, en tanto que lo anterior, es lo *a posteriori*, lo posterior.

Cómo, por otro lado, los juicios analíticos pueden ser posibles *a priori*, es igualmente claro; ellos repiten en tanto que explicativos lo que yace ya en el concepto. Por el contrario, parece en principio insondable cómo pueden ser posibles los juicios sintéticos *a priori*. A partir de lo visto hasta el momento, el concepto de un juicio semejante es en sí contradictorio. Porque los juicios sintéticos son *a posteriori*, sólo necesitamos cambiar sintético por *a posteriori* para ver el sinsentido de **(131/132)** la pregunta. Reza: ¿cómo son posibles los juicios *a posteriori a priori*? O también podemos, ya que todos los juicios analíticos son a priori, en vez de a priori escribir analíticos y formular la pregunta como: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos analíticamente? Es como si quisiéramos decir: ¿cómo es posible el fuego como agua? La respuesta es de suyo evidente: es imposible.

La pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* se lleva a cabo como la exigencia de concertar algo vinculante **[GA 172]** y determinante sobre el objeto, sin ocuparse del objeto o tener que recurrir a él.

Sin embargo, el descubrimiento decisivo de Kant se cifra precisamente en mostrar que y, sobre todo, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. La pregunta por el cómo de la posibilidad significa para Kant en cualquier caso dos cosas: 1.- en qué sentido y 2.- bajo qué condiciones.

Los juicios sintéticos *a priori* son –como se mostrará– posibles sólo bajo determinadas condiciones y la metafísica racional no puede cumplir precisamente tales condiciones. En ella no pueden consumarse los juicios sintéticos *a priori*. El propósito más propio de la metafísica racional se derrumba. A saber, no porque debido a obstáculos y limitaciones externos no alcance el fin propuesto, sino porque no puede cumplir con las condiciones del conocimiento a que aspira según su carácter y en razón precisamente de este carácter. La refutación de la metafísica tradicional en razón de su imposibilidad interna presupone, sin embargo, la mostración positiva de las condiciones que hacen posibles a los juicios sintéticos *a priori*. A partir de la especie de estas condiciones se determina también cómo, es decir, en qué sentido, los juicios sintéticos *a priori* son posibles, esto es, en un sentido que, hasta Kant, no fue conocido por la filosofía ni por el pensamiento humano.

En el aseguramiento de estas condiciones –lo quiere decir, a su vez, en la delimitación de la esencia de juicios de tal tipo– no se reconoce sólo en qué medida son posibles, sino también en qué medida son necesarias. Son necesarias precisamente por la posibilitación [*Ermöglichung*] del conocimiento humano como experiencia. Según la tradición del pensamiento moderno, al que de todas formas Kant se aferra, el conocimiento se fundamenta en principios. Aquellos principios que subyacen a nuestro conocimiento **[GA 173]** humano necesariamente como condiciones de su posibilidad, deben **(132/133)** tener el carácter de juicios sintéticos *a priori*. En el apartado III de nuestra sección principal no se lleva a cabo otra cosa que la exposición y fundamentación sistemática de estos juicios sintéticos y, a la vez, *a priori*.

g) EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN COMO LA CONDICIÓN NEGATIVA DE LA VERDAD DEL JUICIO

A partir de aquí comprendemos más exactamente por qué a este apartado III le anteceden otros dos apartados, de los cuales se trata de los juicios analíticos en el primero y de los sintéticos en el segundo. Desde el trasfondo de estos dos apartados se hace visible por vez primera lo particular y novedoso de lo tratado en el apartado III y el sentido del centro de la obra en su totalidad. Asimismo, en razón de la aclaración ejecutada de la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos, entendemos por qué se habla del principio supremo de estos juicios y qué significa esto.

Los juicios analíticos y sintéticos se diferencian en cada caso a partir del tipo del fundamento de determinación para la verdad de la relación sujeto-predicado. El principio supremo es la posición del fundamento primero y propio en la que se fundamenta la verdad del tipo correspondiente de juicio. Podemos decir así, en un giro de la totalidad:

Los dos primeros apartados de nuestra sección principal ofrecen la comprensión originaria de la esencia tanto de los juicios analíticos como de los sintéticos, en la medida en que ellos tratan, en cada caso, de aquello en lo que consiste la diferencia de la esencia de ambos tipos de juicios. Tan pronto como se habla de juicios analíticos y sintéticos, en el sentido preciso de Kant, están concebidos el juicio y en general la esencia del juicio en y desde su referencia *al obyecto*, es decir, según el nuevo concepto de juicio ganado en la *Crítica de la razón* [GA 174] *pura.*

Nuestra sección principal trata de los juicios, pero esto no significa –y no podrá significar ya– que el pensamiento sea contemplado en sí mismo, más bien significa que lo puesto en cuestión

es la referencia del pensamiento al objeto y, con ello, a la intuición.

La breve meditación sistemática que ensayamos sobre la doctrina del juicio de Kant debería ponernos en situación de comprender las explicaciones del apartado I, es decir, de ganar una visión previa de la articulación *interna* de aquello que Kant trae a expresión a continuación.

Un juicio es o bien analítico, o bien sintético, esto es, tiene el fundamento de determinación de su verdad o bien en el concepto dado
(133/134) de sujeto, o bien en el objeto mismo. Un juicio podemos contemplarlo exclusivamente según la relación entre su sujeto y predicado; con ello aprehendemos igualmente sólo un resto de la constitución del juicio; también este resto está, para ser aquello que es, para dar en general una relación de sujeto-predicado, bajo una condición, la de que el sujeto y el predicado sean en general unificables, es decir, que pueda adscribirse el uno al otro, y no se contradigan. Sin embargo, esta condición no da aún el completo fundamento de la verdad del juicio, porque éste aún no ha sido comprendido en su totalidad.

La mera compatibilidad de sujeto y predicado dice sólo que un enunciar en general, en tanto que λέγειν τι κατά τινος, un decir en general, es posible mientras no lo impida una contradicción. Sin embargo, esta compatibilidad no basta aún como condición del decir en el ámbito de la esencia del juicio. El juicio es aquí contemplado todavía sin referencia a la dación fundamental y la referencia al objeto. La mera compatibilidad de sujeto y predicado dice tan poco sobre la verdad del juicio que la relación sujeto-predicado, aun estando libre de contradicción, puede ser falsa e incluso infundada. «Aun cuando no se encuentre ninguna contradicción en nuestro juicio, éste puede
[GA 175] igualmente conectar conceptos de modo distinto a lo observado en el objeto o, también, sin que nos sea dado algún fundamento, ni *a priori*, ni *a posteriori*, que pudiera legitimar tal juicio. Así, un juicio

completamente libre de contradicción interna puede ser falso o infundado.» (A 150, B 190)

Kant ofrece aquí por vez primera su conocida formulación del principio de contradicción: «a ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga.» (A 151, B 190) En su lección de metafísica (Pölitz, p. 15) se formula como *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* «A ningún sujeto le corresponde un predicado que se le contraponga.» Ambas concepciones no se diferencian esencialmente. La de la *Crítica de la razón pura* menciona expresamente la cosa, aquello a lo que está referido el concepto del sujeto; la lección menciona el concepto mismo del sujeto.

En el último párrafo de nuestro apartado I, Kant fundamenta el motivo de exponer el principio de contradicción en una concepción que se aleja de la de la tradición. «Hay sin embargo una formulación de este famoso principio, si bien vacío de todo contenido y de carácter meramente formal, una formulación que incluye una síntesis, la cual se entremezcló sólo por descuido y de modo completamente innecesario. Reza: es imposible que algo sea y no sea *a la vez*.» En Aristóteles el **(134/135)** principio de contradicción dice: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (*Met.* Γ 3, 1005 b 19). «Es imposible que lo mismo pueda a la vez darse y no darse en lo mismo y con respecto a lo mismo.» Así, Wolff en su *Ontología* § 28: *Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit.* «No puede suceder a la vez que lo mismo sea y no sea.» En estas concepciones destaca el ἅμα, *simul*, a la vez, es decir, la determinación temporal. En la concepción propia de Kant no se encuentra este «a la vez». ¿Por qué es desechado? «A la vez» es una determinación temporal y caracteriza por ello el objeto como temporal, es decir, como objeto de la experiencia. No obstante, **[GA 176]** en la medida en que el principio de contradicción es comprendido sólo como condición negativa de la relación sujeto-predicado, el juicio

es mentado en su apartamiento del objeto y de su determinación temporal. Incluso cuando se le otorga al principio de contradicción una significación positiva, como sucederá en seguida, el «a la vez» no pertenece, según Kant, a su formulación.

h) EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN COMO VERSIÓN NEGATIVA DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

¿En qué medida puede hacerse un uso positivo del principio de contradicción, de tal manera que no sólo exponga una condición negativa de la posibilidad de la relación sujeto-predicado en general, es decir, en todos los juicios posibles, sino un principio supremo para una especie determinada de juicios? La metafísica racional heredada era de la opinión de que el principio de contradicción era el principio supremo de todos los juicios en general, es decir, según Kant, tanto de los analíticos como de los sintéticos. Esta diferenciación de los juicios hace posible que Kant delimite el alcance de la validez axiomática del principio de contradicción de una manera más aguda que hasta entonces, es decir, en lo negativo y en lo positivo. Un principio es, a diferencia de una mera condición negativa, una proposición en la cual se pone un fundamento para una verdad posible, esto es, que basta para soportar la verdad del juicio. Aquí el fundamento es representado siempre como lo que soporta y basta para sostener, es *ratio sufficiens.* Si el juicio es tomado sólo como una relación entre sujeto y predicado, entonces no es visto bajo la perspectiva de los fundamentos de determinación de su verdad en general. Por el contraio, en la diferenciación de los juicios en analíticos y sintéticos esta perspectiva es determinante. El juicio analítico toma el objeto
(135/136) exclusivamente en su concepto dado y quiere asegurar precisamente éste en la mismidad [*Selbigkeit*] de su contenido para explicarlo. La

mismidad del concepto es aquí el criterio único y suficiente para la afirmación y la negación del predicado. La proposición que pone el fundamento de la verdad de los juicios analíticos debe entonces poner la mismidad del concepto como fundamento de la relación sujeto-predicado. Comprendida como regla, debe poner la necesidad de la fijación del concepto en su mismidad, identidad. El principio supremo de todos los juicios analíticos es el principio de identidad. **[GA 177]**

Pero, ¿no dijimos que el principio supremo del que trata este primer apartado era el principio de contradicción? ¿Y no lo dijimos con toda la razón, ya que Kant no habla en ningún pasaje del primer apartado del principio de identidad? No obstante, debe sorprender el que se hable de un papel doble del principio de contradicción. El discurso de un uso positivo del principio de contradicción no refiere únicamente la aplicación de este principio como fundamento de determinación, sino, más bien, que esta aplicación es sólo posible cuando el contenido negativo del principio se transforma en uno positivo. Lo que se podría expresar con la fórmula: de $A \neq$ no A se sigue $A = A$.

El principio de contradicción usado positivamente es el principio de identidad. Si bien es verdad que Kant no lo denomina en nuestro apartado el principio de identidad, sí que caracteriza en la introducción (A 7, B 10) a los juicios analíticos como aquellos «en los cuales la conexión del predicado con el sujeto» es pensada «mediante la identidad»; aquí se da la «identidad» como el fundamento del juicio analítico. Del mismo modo, en el escrito polémico *Sobre un descubrimiento...* (WW, vol. VIII, p. 245), los juicios analíticos son determinados como aquellos «que se basan totalmente en el principio de identidad o de contradicción.» En el apartado II (A 154 s., B 194) se nombran conjuntamente la identidad y la contradicción. La relación entre ambos principios no ha sido aún hoy decidida. Tampoco es algo

que se pueda resolver formalmente porque esta decisión depende de la concepción del ser y de la verdad en general. En la metafísica escolar
[GA 178] racional el principio de contradicción gozaba de preeminencia. Por ello coloca Kant en nuestro apartado la explicación del principio de contradicción. Para Leibniz, por el contrario, la identidad se convierte en el primer principio [*das erste Prinzip*], para él todos los juicios son identidades. Kant mismo muestra en su escrito de habilitación (Primera parte: *de principio contradictionis, 1, propositio*) contra Wolff: *veritatum omnium non datur principium* UNICUM, *absolute primum, catholicon*. La tercera *propositio* muestra la *praeferentia del principium identitatis... prae principio contradictionis*.

(136/137) En los juicios analíticos el objeto es pensado sólo según su concepto y no en tanto que objeto de experiencia, es decir, como objeto determinado; por ello tampoco necesita una determinación temporal la formulación del principio de estos juicios.

i) LA CONSIDERACIÓN TRANSCENDENTAL DE KANT; LÓGICA GENERAL Y TRANSCENDENTAL

El principio de contradicción y el principio de identidad pertenecen sólo a la lógica y se refieren sólo al juicio considerado lógicamente. Cuando Kant habla de ese modo, desatiende la distinción introducida por él en el uso del principio de contradicción y considera todo pensamiento solamente como pensamiento lógico, que, en su fundamentación, no toma el camino hacia el objeto mismo. La lógica, en el sentido de la «lógica general», aparta la vista de toda referencia al obyecto (A 55, B 79). Desconoce por completo los juicios sintéticos. Sin embargo, los juicios de la metafísica son sintéticos. Con lo que –y sólo de eso se trata ahora– el principio de contradicción no es un principio de la metafísica.

Con ello, y esta es la segunda conclusión que se ofrece entre los apartados I y II, los conocimientos metafísicos, y todos los conocimientos objetuales [*gegenständliche*]* sintéticos en general, exigen otro tipo de fundamentación. Han de exponerse por tanto nuevos principios.

Con este importante paso intentamos concebir de una manera más certera la delimitación del principio de contradicción como principio de los juicios analíticos, y ello, además, en vista de la pregunta rectora por la coseidad de la cosa. La determinación heredada de la coseidad de la cosa, es decir, del ser del ente, tiene por hilo conductor al enunciado (el juicio); el ser es determinado a partir del pensamiento y de las leyes de la pensabilidad o de la impensabilidad. El apartado I de nuestra sección principal no dice más que: el mero pensamiento no puede ser el tribunal para la determinación de la coseidad de la cosa, dicho kantianamente: para la objetualidad del objeto [*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*]. La lógica no puede ser la ciencia fundamental de la metafísica. Sin embargo, mientras en la determinación del objeto –que según Kant es objeto del conocimiento humano– sea igualmente necesaria la participación del pensamiento, y precisamente como pensamiento referido a la intuición, es decir, como juicio sintético, la lógica, como doctrina del pensamiento, seguirá teniendo algo que decir en la metafísica. Según la transfigurada determinación de la esencia del pensar y el juzgar debe transformarse a su vez la esencia de la lógica; debe ser una lógica que contemple el pensamiento en relación con su referencia al objeto. Kant denomina lógica transcendental a este tipo de lógica.

[GA 179] **(137/138)**

Transcendental es aquello que se refiere a la transcendencia. Desde un punto de vista transcendental, el pensamiento es considerado en su sobrepasar hacia el objeto. La consideración transcendental no se dirige a los objetos mismos; tampoco al pensamiento como mera

relación de sujeto y predicado, sino al sobrepasar y a la relación con el objeto, como *esta relación.*

(Transcendencia: 1.- el sobrepasar hacia [*Hinüber zu*] en tanto que tal
2.- el superar [*Über- weg*])

(Sobre la determinación de lo «transcendental», *cf. Crítica de la razón pura* A 12, B 25. En una anotación (WW, vol. XVIII, Nr. 5738) se dice: «la determinación de una cosa en vista de su esencia como cosa es transcendental.»)

[GA 180] Según esta dirección de la consideración, Kant denomina filosofía transcendental a su filosofía. El sistema de los principios es la fundamentación de los mismos. Para contemplar más certeramente esto y lo que sigue, querríamos destacar diferentes perspectivas de la pregunta.

Nos cuidamos de expresar en proposiciones nuestros conocimientos, pero también las preguntas y los modos de consideración. El físico y el jurista, el historiador y el medico, el teólogo y el meteorólogo, el biólogo y el filósofo, todos se expresan de igual modo con proposiciones y enunciados. Lo que es diferente en cada caso son los ámbitos y los objetos a los que se refieren esos enunciados. Y, por ello, es diferente en cada caso el contenido de lo dicho.

Así, sucede también que no se encuentra comúnmente ninguna otra diferencia que una diferencia de contenido, cuando según la dirección de la pregunta de la biología tratamos de división celular, crecimiento, reproducción, o cuando tratamos sobre la misma biología – su dirección del preguntar y del decir mismo. Se cree que se habla biológicamente sobre los objetos de la biología y sólo existe una diferencia de contenido en una dilucidación sobre la biología. Quien puede hacer lo primero, también debe poder hacer lo segundo. Pero eso es un espejismo; ya que no se puede tratar biológicamente

la biología. La biología no es algo como algas y musgos, ranas y salamandras, como células y órganos. La biología es una ciencia. No podemos poner bajo el microscopio a la biología misma como hacemos con los objetos de la biología.

En el momento en que hablamos «sobre» una ciencia y meditamos sobre ella, renunciamos a todos los medios y métodos de esta ciencia con los que estamos familiarizados. Para preguntar por **(138/139)** una ciencia se exige una perspectiva cuya consumación y orientación es menos evidente de suyo que el dominio de una ciencia. Si de lo que se trata es de explicaciones sobre una ciencia, entonces con facilidad se refuerza la opinión de que estas consideraciones son «generales», a **[GA 181]** diferencia de las preguntas «particulares» de la ciencia. Sin embargo, aquí no se trata de una diferencia cuantitativa relacionada con la mayor o menor «generalidad», sino que aparece una diferencia cualitativa, una diferencia en la esencia, en la dirección de la mirada, en la formación de conceptos y en la fundamentación, y, además, esta diferencia yace de antemano en el interior de cada ciencia; le pertenece en tanto que es una acción libre e histórica del hombre. Por eso, la constante automeditación [*Selbstbesinnung*] es propia de cada ciencia, le pertenece.

Atendamos al ejemplo del enunciado: «el sol calienta la piedra». Si seguimos este enunciado y la dirección propia del enunciado, nos dirigimos a los objetos sol, piedra, calor. Nuestro representar se dirige a aquello que el mismo objeto ofrece. No atendemos al enunciado en tanto que tal. Eso sucedió, por ejemplo, cuando caracterizamos el juicio como relación-sujeto-predicado. Esta misma relación de sujeto y predicado no tiene absolutamente nada que ver con el sol y la piedra. Denominamos puramente «lógico» ahora al enunciado, al λόγος, «el sol calienta la piedra». Aquí no sólo obviamos que el enunciado está referido a objetos de la naturaleza. No atendemos

en general a su referencia objetual. Además de aquella primera orientación del representar (la dirigida al objeto) y de la segunda (la dirigida a la relación en sí del enunciado sin objeto), hay aún una tercera. Dijimos a colación de la caracterización del juicio «el sol calienta la piedra», que el sol es comprendido como causa y el calor como efecto. Cuando constatamos esto en relación con el sol y la piedra caliente, nos dirigimos al sol y a la piedra, pero no sólo. No mentamos exclusivamente el sol mismo y la piedra caliente misma, sino que vemos ahora el objeto «sol» atendiendo a cómo este objeto
[GA 182] es objeto *para nosotros*, en qué perspectiva es mentado, es decir, como lo piensa nuestro pensamiento.

Observamos ahora el objeto (sol, piedra, calor) no directamente, sino en vista del modo de su objetualidad
(139/140) [*Gegenständlichkeit*]*. Esa es la perspectiva en la que nos referimos a él de antemano, *a priori*: como causa, como efecto.

En este punto, no sólo no nos dirigimos al objeto del enunciado, como tampoco a la forma del enunciado en tanto que tal, atendemos más bien a cómo el objeto es objeto del enunciado, a cómo el enunciado representa de antemano al objeto, a cómo nuestro conocimiento transciende hacia el objeto, *transcendit*, y a cómo, así –en qué determinabilidad objetual–, se confronta el objeto. Kant denomina transcendental a este modo de consideración. En cierta medida es observado el objeto y en cierta medida también el enunciado, porque lo que quiere ser comprendido es la *relación* de enunciado y objeto.

Esta consideración transcendental no es, sin embargo, el acoplamiento externo de los modos de consideración lógico y psicológico, sino algo originario, de lo que éstos son entresacados sólo de manera unilateral. Tan pronto como meditemos en el interior de una ciencia sobre esa ciencia misma, consumamos el paso hacia la dirección de la mirada y el plano de la consideración transcendental.

La mayoría de las veces ni siquiera somos conscientes de ello. Por eso, nuestras consideraciones en esa dirección son a menudo contingentes y erróneas. Al igual que no podemos dar un paso fundamentado y productivo en cualquier ciencia sin la familiaridad con sus objetos y modos de proceder, tampoco podemos dar un paso en la meditación acerca de la ciencia sin una correcta experiencia y práctica de la perspectiva transcendental.

Si en estas lecciones preguntamos constantemente por la coseidad de la cosa y nos esforzamos en comprender en este ámbito del preguntar, no es esto más que el ejercicio de esta perspectiva y este **[GA 183]** planteamiento transcendentales. Es el ejercicio del representar, en el que se mueve necesariamente toda meditación acerca de la ciencia. El aseguramiento de este ámbito, la toma de posesión cognoscitiva y científica del mismo, el poder ir y permanecer en sus dimensiones es el presupuesto fundamental para toda existencia científica [*wissenschaftliches Dasein*] que quiera concebir su posición y su tarea histórica.

j) LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI SUBYACEN NECESARIAMENTE A TODO CONOCIMIENTO

Cuando accedemos en una ciencia a su ámbito de objetos, los objetos de este ámbito están ya determinados de antemano de una manera o de otra; esto no sucede por casualidad, tampoco en razón de algún descuido por nuestra parte, como si en algún momento pudiera evitarse esta predeterminación del objeto. Más bien, es ésta necesaria, tan necesaria que, sin ella, no podríamos en general estar ante objetos **(140/141)** en tanto que aquellos *hacia los cuales* se orientan nuestros enunciados y *en los cuales* se miden y confirman. ¿Cómo podría corresponderse, si no, un juicio científico con su objeto? Por ejemplo, ¿cómo podría un

juicio de historia del arte sobre una obra de arte ser efectivamente un juicio de historia del arte si no se ha determinado ya de antemano el objeto como obra de arte? ¿Cómo puede un enunciado biológico sobre un animal ser en verdad un juicio biológico, si no se predetermina al animal como ser vivo?

Debemos tener un conocimiento del contenido, de lo que el objeto es según su esencia objetual, un conocimiento sintético según Kant, y ello, además, previamente, *a priori*. Sin juicios sintéticos *a priori* nunca podríamos situarnos ante los objetos como aquello a lo que constantemente nos remitimos, hacia lo que «después» nos dirigimos, es decir, en las investigaciones y demostraciones particulares.

[GA 184] En todos los juicios de las ciencias hablan ya juicios sintéticos *a priori*, pre-juicios en un sentido auténtico y necesario. La cientificidad de una ciencia se mide según la explicitud y determinabilidad con la que una ciencia se emplee en sus pre-juicios – y no según el número de libros escritos, según el número de institutos y menos aún según la utilidad que ofrece. No hay ciencia sin presupuestos porque la esencia de la ciencia consiste precisamente en tal presuponer, en pre-juzgar sobre el objeto. Todo esto no sólo fue afirmado por Kant, sino mostrado, y no sólo mostrado, sino fundamentado. La fundamentación la impuso en nuestra historia bajo la forma de la *Crítica de la razón pura* como obra construida.

Si comprendemos la esencia de la verdad en el sentido tradicional como la correspondencia del enunciado con el objeto –y también Kant la entiende así–, entonces, la verdad así comprendida, no puede darse si previamente el objeto no es traído mediante juicios sintéticos *a priori* al contra-estar [*Gegen-stehen*]*. Por eso, Kant denomina a los juicios sintéticos *a priori*, es decir, al sistema de los principios del entendimiento puro, el «origen de toda verdad» (A 237, B 296). La conexión interna de lo dicho con nuestra pregunta por la coseidad de

la cosa es evidente.

Las cosas verdaderas, esto es, aquellas cosas de las que puede devenir una verdad para nosotros, son para Kant objetos de la experiencia. Sin embargo, el objeto sólo nos es accesible cuando sobrepasamos el mero concepto hacia aquello otro que debe ser puesto a disposición y debe ser añadido. Tal añadido tiene lugar como **(141/142)** síntesis. Nos confrontamos con las cosas, por decirlo kantianamente, en primer lugar y únicamente en el ámbito de los juicios sintéticos; y con la coseidad de la cosa, según ello, por vez primera y sólo en el entorno de la pregunta acerca de cómo es posible una cosa, en general y de antemano, en tanto que cosa, es decir, igualmente, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*.

§ 26.- DEL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS

[GA 185]

Si recapitulamos todo lo dicho acerca la delimitación de los juicios analíticos, los dos primeros párrafos del segundo apartado deberían ser ahora comprensibles:

> La explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos es una tarea con la que nada tiene que ver la lógica general, la cual ni siquiera necesita conocer su nombre. Sin embargo, cuando se habla de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, al igual que de sus condiciones y la extensión de su validez, esta explicación es el asunto más importante en una lógica transcendental, el único incluso. Ya que su consumación puede satisfacer perfectamente sus fines, esto es, determinar la extensión y los límites del entendimiento puro.
>
> En el juicio analítico permanezco en el concepto dado para resolver algo acerca de él. Si es afirmativo pongo en este concepto sólo aquello que ya era pensado en él; si es negativo, excluyo su contrario. En juicios sintéticos, sin embargo, debo salir del concepto dado para contemplar algo completamente diferente de lo que en él está pensado y considerarlo en relación con él; por ello, no se trata nunca de una relación de identidad, ni de contradicción, en la que no puede ser vista en el juicio, en sí mismo, ni la verdad ni el error. (A 154 s./ B 193 s.)

Lo «completamente diferente» es el objeto. La relación de esto «completamente diferente» con el concepto es la puesta a disposición representativa del objeto en un intuir pensante: la síntesis. Sólo en tanto que nos adentremos es esta relación, y permanezcamos en ella, se nos confronta un objeto. La posibilidad interna del objeto, es decir, su esencia, se codetermina entonces a partir de la posibilidad de la

relación con él. ¿En qué consiste, es decir, dónde se fundamenta esta
[GA 186] relación con el objeto? El fundamento sobre el que se asienta, debe ser puesto al descubierto y ser puesto explícitamente como fundamento. Esto sucede en la exposición y fundamentación del principio supremo de todos los juicios sintéticos.

(142/143) Sobre este fundamento se funda la condición de posibilidad de la verdad. Los principios del entendimiento puro son la fuente de toda verdad. Éstos y, con ellos, la fuente de toda verdad, se retraen a una fuente aún más profunda que es traída a la luz en el principio supremo de todos los juicios sintéticos.

En el segundo apartado de nuestra sección principal, la obra al completo de la *Crítica de la razón pura* alcanza su fundamento más profundo e impuesto por ella misma. El principio supremo de todos los juicios sintéticos –o también podemos decir: la originaria determinación de la esencia del conocimiento humano, su verdad y su objeto– es traído en el final de este segundo apartado (A 158, B 197) a la fórmula: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son igualmente las condiciones de la *posibilidad* de los *objetos* de la *experiencia*».

Quien comprende esta proposición, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien comprende esto, no conoce sólo un libro más de entre la escritura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia histórica [*unseres geschichtlichen Daseins*] que no eludiremos ni pasaremos por alto, ni podremos de ningún modo negar. Más bien, debemos liberarla para el futuro mediante una transformación apropiadora.

El segundo apartado está también antepuesto al tercero según el rango, el tercero es, por contra, sólo el despliegue del segundo. Por eso, sólo es posible la comprensión completa y determinada del decisivo segundo apartado, una vez conozcamos el tercero. Pasaremos

entonces por alto ahora el segundo apartado y volveremos a él tras la interpretación del tercero, al final de nuestra exposición de la pregunta de la cosa en la *Crítica de la razón pura*.

En el tercer apartado son desplegados todos los principios sintéticos del entendimiento puro. Todo lo que hace del objeto un objeto, lo que delimita la coseidad de la cosa, es expuesto en su conexión interna. También en la interpretación del tercer apartado comenzamos inmediatamente con la exposición de los principios particulares. Sólo comentaremos la consideración previa en la medida en que permita ganar un concepto más determinado de principio en general y de la perspectiva desde la que se lleva a cabo la división de los principios. **[GA 187]**

La primera proposición del tercer apartado da la clave para ello: «que en general haya principios es atribuíble exclusivamente al entendimiento puro, que no sólo es la facultad de las reglas en vista de aquello que sucede, sino que es la fuente de los principios a partir de los cuales todo (lo que se nos puede presentar como objeto) **(143/144)** está necesariamente sometido a reglas, porque, sin tales reglas no podría los fenómenos ofrecer un conocimiento de un objeto que le correspondiera.» (A 158 s./ B 197 s.)

§ 27.- REPRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

a) LOS PRINCIPIOS POSIBILITAN LA OBJETUALIDAD DEL OBJETO; FUNDAMENTABILIDAD DE LOS PRINCIPIOS

Persiguiendo la pregunta por la coseidad de la cosa fuimos llevados hasta la doctrina de Kant de los principios del entendimiento puro. ¿De qué modo? Según Kant la cosa que nos es accesible es el objeto de experiencia. Para Kant, la experiencia denomina el posible conocimiento teórico del ente para el hombre. Este conocimiento es doble. Por ello dice Kant: «*Sólo en conjunción* pueden el *entendimiento* y la *sensibilidad* determinar objetos para nosotros.» (A 258/ B 314) Un objeto está determinado *en tanto que objeto* mediante la conjunción [*Verbindung*]*, es decir, mediante la unidad de lo intuido en la intuición **[GA 188]** y lo pensado en el pensamiento. A la esencia del objeto [*Gegenstand*]* le pertenece el contra y el estado. En la esencia de este contra [*Gegen*]*, su posibilidad interna y su fundamento, al igual que en la esencia del estado [*Stand*]*, su posibilidad interna y su fundamento, y finalmente, y ante todo, en la originaria unidad de ambos, de la contrariedad y de la estancia, consiste la objetualidad del objeto.

Que la determinación de la esencia del objeto en general suceda a partir de principios no es evidente sin más. Sin embargo, es comprensible cuando atendemos a la dirección de la tradición dentro de la pregunta de la cosa en la filosofía occidental. Según ella, el rasgo fundamental matemático es decisivo: la remisión a los axiomas en toda determinación del ente. *Kant permanece dentro de esta tradición.* No obstante, el modo en el que concibe y fundamenta los axiomas significa un cambio radical. El principio de contradicción, que hasta entonces era el principio supremo de todos los juicios, es derrocado de su posición de predominio. ¿Qué principios ocupan ahora su lugar?

En primer lugar, debe resaltarse que Kant no habla de axiomas. «Axiomas» son, para él, una clase especial de principios *a priori*, precisamente aquellos que son inmediatamente ciertos, es decir, son constatables sin más a partir de la intuición del objeto. En este contexto no se trata de tales principios – lo que ya viene indicado en que se consideran principios del entendimiento puro. Pero, en tanto que principios, deben contener, en primer lugar, los fundamentos para otras proposiciones y juicios. Por lo que no pueden estar ellos **(144/145)** mismos fundados en otros conocimientos anteriores y más generales (A 148 s., B 188). Eso no excluye que hayan de ser fundamentados. La pregunta es sólo dónde encuentran fundamentación. Los principios que fundamentan la esencia del objeto, no pueden fundamentarse en el objeto mismo. Los principios no pueden generarse mediante la experiencia a partir de los objetos, ya que ellos mismos posibilitan **[GA 189]** en primer lugar la objetualidad de los objetos. Los principios no pueden tampoco ser fundamentados a partir del mero pensamiento exclusivamente, ya que son principios del objeto. Los principios tampoco tienen el carácter de las proposiciones lógico-formales generales, como por ejemplo, A es A, de las cuales se dice que son obvias de suyo. La remisión al sano entendimiento común ha de fracasar aquí. Ésta es, en el ámbito de la metafísica, «un refugio que demuestra que se ha desesperado del asunto de la razón» (A 783 s., B 811 s.). A partir del sistema mismo de los principios debe mostrarse de qué tipo sea el fundamento de demostración de estos principios del entendimiento puro y cómo se destaquen mediante el tipo de su fundamento de demostración.

b) EL ENTENDIMIENTO PURO COMO FUENTE Y COMO FACULTAD DE LAS REGLAS. UNIDAD, CATEGORÍAS

Asumimos como un signo de que Kant permanece dentro de la tradición el que su determinación de la cosa se retrotraiga a principios. Pero esta caracterización histórica no es aún una aclaración del asunto. Si Kant determina de nuevo la esencia del pensamiento, debe también mostrar en razón de esta nueva concepción de la esencia del entendimiento, por qué y en qué medida le pertenecen a éste principios.

Kant es el primero que está en situación de no asumir o afirmar simplemente el manejo de principios, sino de fundamentarlos desde la esencia del entendimiento mismo. La primera proposición del tercer apartado lo indica. Allí se dice explícitamente que el «entendimiento puro» es «él mismo la fuente de los principios». Es preciso mostrar en qué medida es esto cierto en relación con todo lo que vimos hasta ahora acerca de la esencia del entendimiento. La lógica general, que determina el juicio como la relación de las representaciones de sujeto y predicado, toma al entendimiento como la facultad de la conexión de representaciones. Al igual que la concepción lógica del juicio es correcta, pero insuficiente, esta concepción del entendimiento es **[GA 190]** también correcta pero aún así insatisfactoria. El entendimiento debe ser concebido como un representar referido al obyecto [*Objekt*]* o, **(145/146)** correlativamente, una conjunción de representaciones constituida de tal modo: como el representar que asume y constituye esta referencia al objeto en tanto que tal.

La conjunción del sujeto y el predicado no es sólo un simple conjuntar en general, sino determinado en cada caso. Recordemos el juicio objetual «el sol calienta la piedra». Sol y piedra están aquí

representados objetualmente, el sol está concebido como causa y la piedra en su calentarse como efecto. La conexión de sujeto y predicado sucede en razón de la relación general de causa y efecto. La conjunción es siempre un componer representativo en vista de una especie posible de unidad, que caracteriza la composición. En esta caracterización del juicio aparece aunque de modo borroso aún el sentido originario del λόγος como reunión.

Cada tipo de conjunción sujeto-predicado en los juicios presupone y asume como perspectiva orientadora la representación de una *unidad* en sí, la conjunción se realiza según esta perspectiva y su sentido. El representar preceptivo de estas unidades que guían la conjunción pertenece a la esencia del entendimiento. Las representaciones de estas unidades como tales y en general son «conceptos» según la determinación dada previamente. Sin embargo, los conceptos de estas unidades pertenecientes a la acción del conjuntar del entendimiento, no son extraídas de cualesquiera objetos dados previamente, no son conceptos creados a partir de la percepción de objetos particulares. Las representaciones de estas unidades pertenecen a las acciones del entendimiento, a la esencia del conjuntar [*Verbinden*]*. Descansan en la esencia del entendimiento mismo y se denominan por eso conceptos puros del entendimiento: categorías.

La lógica general expone una multiplicidad de formas del juicio, modos de la conjunción sujeto-predicado, que se ordenan en una tabla de los juicios. Esta tabla de los juicios –la indicación y ordenación de los diferentes modos de la conexión sujeto-predicado–
[GA 191] la recoge Kant de la tradición, completándola (*cf.* A 70, B 95). Su división se realiza en vista de las perspectivas de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. La tabla de los juicios puede por ello dar una indicación a tantos tipos de unidades y conceptos de

unidad que guían los diferenes modo de la conjunción. A partir de la tabla de los juicios puede ser expuesta una tabla de estos conceptos de unidad del entendimiento puro, sus conceptos primitivos (*cf.* A 80, B 106). Si se representa en general algo como condición para la unificación y la posición unitaria de una multiplicidad, esta condición representada es tomada como regla del conjuntar. El entendimiento **(146/147)** es fundamentalmente la facultad de las reglas porque a la esencia del entendimiento, como conjunción de representaciones, le pertenece el representar preceptivo de unidades que reglan este conjuntar; y porque estas unidades reguladoras pertenecen también a la esencia del entendimiento. Por ello, dice Kant (A 126): «ahora podemos caracterizarlo [*sc. al entendimiento*] como la *facultad de las reglas*», y añade: «esta caracterización es más fructífera y se acerca más a la esencia del mismo.» Lo mismo dice nuestro pasaje al comienzo del tercer apartado, el entendimiento es la «facultad de las reglas». Aquí se manifiesta la determinación metafísica de la esencia del entendimiento.

Pero, en el presente apartado se da un paso más en la dirección de la determinación de la esencia del entendimiento. El entendimiento no es «sólo la facultad de las reglas», sino incluso la fuente de las reglas en general. Para que aquello que se confronta y se muestra, es decir, lo que aparece en general, pueda venir ante nosotros en tanto que objeto contrastante [*Gegenstehendes*]*, eso que se muestra debe tener de antemano la posibilidad de venir de algún modo al estar [*Stehen*]* y a la estancia [*Ständigkeit*]*. Lo que se mantiene por sí, lo que no se disgrega, es lo en sí reunido, es decir, lo que es traído a una unidad, lo asistente en esta unidad y así subsistente. La estancia es el a-sistir [*An-wesen*]* **[GA 192]** unitario en sí y desde sí. Esta asistencia [*Anwesenheit*]* es *co*-posibilitada mediante el entendimiento puro, cuya acción es el pensamiento. El pensamiento, sin embargo, es un «*yo* pienso», yo me represento algo en general, en su unidad y su copertenencia. La presencia [*Präsenz*]

del objeto se muestra en el representar [*Repräsentieren*], en el hacerse presente [*Präsentwerden*] para *mí* mediante el representar que piensa, es decir, que conjunta. No obstante, a quién se le presente esta presencia [*Präsenz*] del objeto, si a mí en tanto que un «yo» contingente con sus humores y deseos y pareceres, o a mí como un yo que dejando atrás todo eso «subjetivo» permite ser al objeto mismo eso que él es, esto depende del yo, es decir, de la extensión y del arranque de la unidad y de las reglas bajo las cuales es traído el conjuntar de representaciones, esto es, fundamentalmente del alcance y del tipo de libertad mediante los cuales yo mismo soy un sí-mismo [*ein Selbst*].

El conjuntar re-presentativo es posible para el entendimiento sólo cuando éste contiene en sí modos de la unificación, reglas de la unidad del conjuntar y el determinar, cuando el entendimiento puro hace surgir reglas, cuando él mismo es el origen, la fuente de ellas. El entendimiento puro es el fundamento de la necesidad de reglas,
(147/148) es decir, del tener lugar de principios, porque este fundamento, el entendimiento mismo, es necesario y ello, además, según la propia esencia de aquello a lo que pertenece el entendimiento puro, según la esencia del conocimiento humano.

Si estamos como hombres simplemente abiertos a la concurrencia de todo aquello en medio de lo cual nos encontramos, entonces no estamos preparados para esta afluencia. Sólo nos adueñaremos de ella cuando nos pongamos a su servicio desde la superioridad, es decir, en tanto que permitamos que esa afluencia se nos oponga, la traigamos a estado [*Stand*]* y, con ello, configuremos y guardemos un ámbito de posible estancia [*Ständigkeit*]*. En esta necesidad del libre tener que mantenerse en la concurrencia se funda la necesidad metafísica del entendimiento puro. Según su procedencia
[GA 193] metafísica, el entendimiento puro es la fuente de los principios. Estos principios, a su vez, son las «fuentes de toda verdad», es decir, de la

posibilidad de que en general nuestras experiencias puedan coincidir con objetos.

Esta coincidencia con... es sólo posible cuando el *con-qué* [*Womit*] de la coincidencia venga previamente a nosotros y se sitúe ante nosotros. Sólo así nos habla algo objetual en las apariciones, sólo así son conocidas en vista de un objeto que habla en ellas y les corresponde. El entendimiento puro da la posibilidad de la coincidencia con el objeto gracias a la objetualidad de las apariciones, es decir, de la coseidad de las cosas para nosotros.

c) LOS PRINCIPIOS MATEMÁTICOS Y DINÁMICOS COMO PROPOSICIONES METAFÍSICAS

En razón de lo expuesto podemos entender ahora la proposición decisiva que introduce el tercer apartado (A 158 s., B 197 s.). Los principios del entendimiento puro asientan el fundamento para la objetualidad de los objetos. En ellos –es decir, en su conexión– se consuman explícitamente aquellos modos de representación mediante los cuales se abren el contra [*Gegen*]* y el estado [*Stand*]* del objeto [*Gegenstand*]*, y ello, además, en su unidad originaria. Los principios refieren siempre esta unitaria duplicidad de la esencia del objeto. Por eso, deben poner el fundamento, por un lado, en la dirección del contra [*Gegen*]*, de la contrariedad [*Gegenheit*]* e, igualmente, en la dirección del estado [*Stand*]*, de la estancia [*Ständigkeit*]*. Desde ahí surge, siguiendo la esencia de los principios, su clasificación en dos grupos. Kant los denomina principios matemáticos y dinámicos. ¿Cuál es el fundamento cosal [*sachlich*]* de esta clasificación? ¿En qué sentido es pensada?

Kant determina la cosa natural como la cosa que nos es accesible, el cuerpo, el cual es en tanto que objeto de la experiencia, **(148/149)**

[GA 194] es decir del conocimiento físico-matemático. El cuerpo es algo que está en el espacio, en movimiento o en reposo, y lo está, además, de tal modo que los movimientos son determinables numéricamente según sus relaciones como cambios de lugar. Esta determinabilidad matemática del cuerpo natural no es para Kant, sin embargo, sólo una forma contigente –y que le fuera sólo añadida– del cálculo de los procesos, más bien, esto matemático, en el sentido de lo móvil en el espacio, le pertenece en primer lugar y ante todo a la determinación de la coseidad de la cosa. Si ha de concebirse metafísicamente la posibilidad de la cosa, entonces se precisa de principios en los cuales se fundamenta este carácter matemático del cuerpo natural. Por ello, se denomina a este grupo de principios del entendimiento puro «los principios matemáticos». Esta denominación no quiere decir que los principios mismos sean matemáticos, que sean principios que pertenezcan a la matemática, sino que son principios referidos al carácter matemático del cuerpo natural, principios metafísicos que le proporcionan su fundamento.

La cosa en el sentido del cuerpo natural no es sólo un móvil en el espacio, no es sólo algo que toma un lugar en el espacio, es decir, extenso, sino también algo que llena un espacio, que lo ocupa, que se extiende en esa ocupación, y se distribuye y se afirma en ella, es resistencia, es decir, fuerza. Este carácter del cuerpo natural lo expone por vez primera Leibniz y Kant asume estas determinaciones. Lo que llena el espacio, lo espacialmente asistente [*das räumlich Anwesende*], lo conocemos sólo mediante las fuerzas que son efectivas en el espacio (A 265, B 321). La fuerza es el carácter en el que la cosa asiste [*anwest*] en el espacio. En tanto que efectúa, es efectivo. La efectividad, la asistencia, la «existencia» de la cosa, se determina desde la fuerza (*dynamis*), es decir, dinámicamente. Por eso denomina Kant principios dinámicos a aquellos principios del entendimiento puro

que determinan la posibilidad de la cosa en vista de su «existencia» [«*Dasein*»]*. También aquí hay que atender a lo dicho en relación con la denominación de «matemática». No son proposiciones de la dinámica como una disciplina de la física, sino principios metafísicos que **[GA 195]** posibilitan por vez primera los principios físicos de la dinámica. No es casual que Hegel titule un importante apartado de su *Fenomenología del espíritu*, en el que delimita la esencia del objeto como cosa natural, con el título: «Fuerza y entendimiento».

Encontramos claramente prefigurada esta doble dirección de la determinación del cuerpo natural, la matemática y la dinámica, por primera vez en Leibniz (cf., entre otros, Gerh. IV, 394 s.). Pero Kant es el primero que consigue exponer y fundamentar su unidad interna **(149/150)** en el sistema de los principios del entendimiento puro.

Los principios contienen aquellas determinaciones de las cosas en tanto que apariciones [*Erscheinungen*]* que les corresponden de antemano, *a priori*, y ello, además, de acuerdo con las formas posibles de la unidad del conjuntar propio del entendimiento, es decir, de las categorías. La tabla de las categorías es cuatripartita. Esta clasificación se corresponde con la de los principios. Los principios matemáticos y dinámicos están en cada caso divididos en dos grupos, el sistema completo en cuatro:

1.- Axiomas de la intuición. 2.- Anticipaciones de la percepción. 3.- Analogías de la experiencia. 4.- Postulados del pensamiento empírico en general. En lo que sigue intentaremos comprender estas denominaciones de los principios desde la exposición de las mismas. Kant señala explícitamente: «estas denominaciones las he elegido con precaución para no dejar sin notar las diferencias relativas a la evidencia y la aplicación de estos principios.» (A 161, B 200) Se trata de los principios de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad.

La comprensión de los principios se gana sólo recorriendo su demostración; ya que esta demostración no es otra cosa que la indicación del «principio» [«*Prinzip*»], del fundamento, en el que se fundan y desde el cual crean aquello que ellos mismos son. Por ello, todo se concentra en estas demostraciones. La formulación de las
[GA 196] proposiciones no dice demasiado, ni es obvia de suyo. Kant empleó muchísimo esfuerzo en estas demostraciones; para la segunda edición reelaboró las de los tres primeros grupos. Todos están construidos según un esquema determinado que está unido con el contenido esencial de estos principios. También las versiones de las proposiciones fundamentales particulares [*Grundsätze*]*, ante todo de sus primeros principios [*Prinzipien*]*, varían de la primera edición a la segunda. Estas diferencias ofrecen importantes indicaciones sobre la orientación de su aclaración y sobre el modo de entender el sentido propio de estas proposiciones.

Recapitulemos lo dicho anteriormente para poder tener presente lo esencial en esta exposición y fundamentación de los principios del entendimiento puro. Las proposiciones fundamentales son «principios de la exposición» de las apariciones.[20] Son los fundamentos sobre los cuales es posible para un objeto la exposición [*Ausgesetztheit*] en su aparecer. Son las condiciones de la objetualidad del objeto.

A partir de lo dicho de modo general sobre los principios
(150/151) del entendimiento puro, se puede apreciar mejor en qué sentido son juicios sintéticos *a priori* y cómo debe ser demostrada su posibilidad. Los juicios sintéticos son aquellos que amplían nuestro conocimiento del objeto. Generalmente esto sucede de tal manera que los predicados se establecen a partir del objeto por el camino de la percepción, posteriormente, *a posteriori*. Sin embargo, ahora se trata de predicados, de determinaciones del objeto, que se adecuan a éste *a priori*. Son las

[20]- En el original alemán aparece: *Die Grundsätze sind «Pinzipien der Exposition» der Erscheinungen. (N. del T.)*

determinaciones desde las cuales y en razón de las cuales se determina por vez primera lo que le pertenece al objeto en tanto que objeto, aquellas determinaciones que reúnen las determinabilidades de la objetualidad del objeto. Éstas deben ser, evidentemente, *a priori*, ya que sólo en tanto que sabemos en general algo sobre lo objetual, podemos tener experiencia de este o aquel posible objeto. Pero, ¿cómo es posible determinar de antemano el objeto en tanto que tal, es decir, antes de la experiencia, pero en referencia a ella? Esta **[GA 197]** posibilidad es confirmada en las demostraciones de los principios. Cada demostración, sin embargo, no hace otra cosa que traer a la luz el fundamento de estos principios, que debe ser siempre uno y el mismo, y que encontramos en el principio supremo de todos los juicios sintéticos. Según esto, son las auténticas proposiciones fundamentales [*Grundsätze*]* del entendimiento puro aquellas en las que se enuncia cada vez el principio [*Prinzip*]* de las proposiciones de los cuatro grupos. Es decir, las auténticas proposiciones fundamentales [*Grundsätze*]* no son los axiomas, las anticipaciones, las analogías y los postulados mismos, sino los principios [*Prinzipien*]* de los axiomas, anticipaciones, analogías y postulados.

d) LOS AXIOMAS DE LA INTUICIÓN

Atendamos ya sin más mediación a la mencionada diferencia de las versiones en A y B (A 162, B 202).

A: «Principio [*Grundsatz*]* del entendimiento puro: todos los fenómenos son según su intuición magnitudes extensivas.»

B: «El principio [*Prinzip*]* de los mismos es: *todas las intuiciones son magnitudes extensivas.*»

No siempre la versión de B es más acertada que la de A. Ambas se complementan y son, por ello, de un valor particular, porque

Kant no pudo iluminar explícitamente este amplio ámbito descubierto por él en la medida en que se le imponía como tarea de un sistema de filosofía transcendental. Pero, para nosotros en tanto que sucesores lo desnivelado, las idas y venidas, los nuevos intentos, el estar en camino abriéndose paso, son precisamente más esenciales y productivos que un sistema perfecto, en el cual todas las aristas y junturas hubieran sido ya pulidas.

(151/152) Antes de atravesar el curso de la demostración para el primero de los principios, preguntaremos por aquello de lo que aquí se trata, por los «elementos integrantes». Sabemos que se trata de la determinación de la esencia del objeto. El ob-jeto [*Gegen-stand*]* se determina mediante la **[GA 198]** intuición y el pensamiento. Objeto es la cosa tanto que aparece. El objeto es aparición. Aparición [*Erscheinung*]* aquí nunca significa apariencia [*Schein*], sino que mienta el objeto mismo en su asistir y su estar-ahí. En el mismo pasaje en el que, al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, Kant nombra los dos elementos constitutivos del conocimiento, intuición y pensamiento, caracteriza igualmente la aparición. «En la aparición [*Erscheinung*]* nombro aquello que se corresponde con la sensación, la *materia* de la misma; por el contrario, llamo *forma* de la aparición a aquello que hace que la multiplicidad de la aparición pueda ser ordenada en ciertas relaciones.» (A 20, B 34) Forma es el en-el-interior-de-donde [*Worinnen*] se da el orden de los colores, tonos y similares.

α) QUANTUM Y QUANTITAS

En el primero de los principios se habla de los fenómenos «según su intuición», es decir, del objeto en la perspectiva rectora del contra [*Gegen*]*, el confrontar [*das Begegnen*]*, el venir-ante-nosotros [*das Vor-uns-kommen*]. En este sentido se dice: las apariciones como intuiciones son magnitudes extensivas.

¿Qué significa magnitud y qué quiere decir magnitud extensiva? La expresión «magnitud» tiene en general, y especialmente en relación con las dilucidaciones de Kant, un doble significado; por ello Kant suele insertar entre paréntesis diferentes expresiones latinas o utiliza a menudo solamente el latín, para fijar la distinción que él mismo destaca y expone claramente. Encontramos al final de un párrafo y al comienzo del siguiente los dos títulos diferentes para magnitud (A 163 B 204): magnitud como *quantum* y magnitud como *quantitas* (*cf. Reflex.*, n. 6338a, WW XVIII, pp. 659 y ss.). Magnitud en tanto que *quantitas* da una respuesta a la pregunta: ¿cuán grande? Es la medida, el tanto de una unidad tomada numerosas veces. La magnitud de una habitación consiste en tantos metros de largo, ancho y alto. Esta magnitud de la habitación es sólo posible porque la habitación como algo espacial en general es un arriba, abajo, detrás, delante, al lado, un *quantum*. Con ello entiende Kant, lo que podríamos denominar lo cuantitativo [*Großhafte*] en general. La **[GA 199]** magnitud como *quantitas*, como medida y medición de lo cuantitativo, es siempre una determinada unidad, en la cual las partes anteceden al todo y lo com-ponen [*zusammen-setzen*]. En la magnitud como *quantum*, en lo cuantitativo, por contra, el todo es anterior a la parte; es indeterminado en vista de la suma de las partes y en sí constante. **(152/153)** *Quantitas* es siempre *quantum discretum*; es sólo posible mediante la posterior división y correspondiente composición (síntesis), dentro y sobre el fundamento del *quantum*. Éste último nunca es lo que es gracias a la síntesis. La magnitud en tanto que *quantitas* es siempre, por estar determinado mediante tantas o cuantas partes, algo comparable, mientras que lo espacial –obviando la *quantitas*– es siempre lo mismo.

En la magnitud como *quantitas* se trata siempre de la producción de magnitudes. Si esto sucede en el avance desde las

partes hasta el todo, mediante la complementación sucesiva de las partes dispersas, entonces la magnitud (*quantitas*) es extensiva. «La magnitud de las cantidades (*agregado*) es extensiva.» (*Reflex.* Nr. 5887, cf. Nr. 5891)

La magnitud como *quantitas* es siempre unidad de una posición repetida. La representación de tal unidad contiene en primer lugar sólo aquello que el entendimiento «hace por sí mismo» en tal posición repetida; «no contiene nada que exija una percepción» (*Reflex.* Nr. 6338a). La cantidad [*Quantität*] es un concepto puro del entendimiento. No así la magnitud en tanto que *quantum*; éste no se crea mediante posición, sino para una intuición ya *dada.*

β) ESPACIO Y TIEMPO COMO QUANTA, COMO FORMAS DE LA INTUICIÓN PURA

¿Qué quiere decir que las apariciones en tanto que intuiciones sean magnitudes extensivas? A partir de la determinación comparativa de la magnitud como *quantitas* y de la magnitud como *quantum* se hizo patente que la *quantitas* siempre presupone un *quantum*, la magnitud
[GA 200] como medida, es siempre medida de algo cuantitativo. Así, las apariciones como intuiciones, es decir, las intuiciones en tanto que tales, deben ser *quanta*, algo cuantitativo, si es que deben poder ser en general cantidades. De tal esencia (*quanta*) son según Kant el espacio y el tiempo. El espacio es una magnitud – eso no quiere decir que sea tan o cuan grande. El espacio nunca es en primer lugar precisamente tan o cuan grande, sino aquello que posibilita en primera instancia la magnitud en el sentido de la *quantitas.* El espacio no está compuesto de espacios. El espacio no consiste en partes, sino que cada espacio es siempre la delimitación del espacio total, de tal modo que la limitación y el límite presuponen el espacio y la extensión del espacio

y permanecen en el espacio en tanto que un espacio parcial. El espacio es una magnitud (*quantum*), en la cual las divisiones y composiciones finitas, determinadas según la medida, siempre llegan demasiado tarde, donde lo finito de esta especie no tiene absolutamente ningún derecho y no contribuye a la determinación de la esencia; por eso, se denomina al espacio una «magnitud infinita» (A 25). Esto no quiere decir «sin fin» en vista de las determinaciones finitas, en tanto que **(153/154)** *quantitas*; sino en tanto que *quantum*, lo que no presupone algo con fin como su condición, más bien, al contrario, es la misma condición de cada partición y división finita.

El espacio e, igualmente, el tiempo son *quanta continua*, algo originariamente cuantitativo, magnitudes in-finitas y consecuentemente magnitudes extensivas posibles (cantidades). El principio de los axiomas de la intuición reza: «todas las apariciones son según su intuición magnitudes extensivas.» ¿Cómo pueden, no obstante, ser las intuiciones magnitudes extensivas? Para ello deben ser originariamente magnitudes (*quanta*). Kant denomina así al espacio y al tiempo y, como vemos, con razón. Pero el espacio y el tiempo no son intuiciones, sino: espacio y tiempo.

Anteriormente determinamos el intuir como el representar inmediato de un particular. Mediante este representar nos es dado algo. El intuir es un representar que da, no uno que cree o configure mediante composición. La intuición en el sentido de lo intuido es lo representado en el sentido de algo dado. En el pasaje en el que **[GA 201]** Kant determina el espacio como una magnitud in-finita, dice: «el espacio es representado como una magnitud infinita dada.» (A 25) «El espacio es representado como una magnitud *dada* infinita.» (B 39) El representar que nos trae el espacio como tal ante nosotros es un representar dado, es decir, un intuir; el espacio mismo es algo intuido y en este sentido: intuición. El espacio está inmediatamente

dado. ¿Dónde está dado? ¿Está en general el espacio en algún sitio? ¿No es más bien la condición de posibilidad de todo «dónde», «allí» y «aquí»? Un carácter del espacio es, por ejemplo, el junto-a-otro. Este junto a... no lo ganamos en primer lugar mediante la comparación de objetos que yacen unos junto a otros. Para tener experiencia de los objetos como unos junto a otros debemos representarnos ya inmediatamente el junto a... y a la vez el ante..., el detrás de... y el sobre... Estas extensiones no dependen de las apariciones, de aquello que se muestra; pues podemos pensar que no hay en general objetos en el espacio, pero no que no haya espacio. Para todo mostrarse de las cosas en la percepción se representa necesariamente de antemano el espacio dado en su totalidad universal e inmediatamente. Pero esto uno, dado generalmente, esto representado no es un concepto, no es algo representado en general del modo en que lo es el «árbol en general». La representación general «árbol» contiene todos los árboles particulares *bajo* sí como aquello de lo que es enunciable. El espacio contiene sin embargo todos los espacios particulares *en* sí. Los
(154/155) espacios particulares son las respectivas delimitaciones de un espacio originario y unitario como único. El espacio en tanto que *quantum* es un único «esto» dado inmediatamente. Representar un particular inmediatamente es intuir. El espacio es algo intuido, y ello, además, algo intuido antes de todo aparecer de los objetos en él, algo que está a la vista. El espacio no es recibido mediante sensación, es algo intuido previamente –*a priori*– es decir, de manera pura. El espacio es intuición pura. En tanto que este algo intuido puramente, el espacio es aquello que determina de antemano todo lo que nos es dado
[GA 202] empíricamente –lo intuido sensiblemente– como aquello «en lo que» lo «múltiple... puede ser ordenado.» Kant denomina lo determinante también forma, distinguiéndola de la materia como lo determinable. El espacio es, visto así, la forma pura de la intuición sensible, y ello,

además, del sentido externo. Para que ciertas sensaciones puedan referirse a algo externo a mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio diferente a aquel en el que me encuentro), debe estar dada ya esta extensión de lo externo y del hacia-afuera.

El espacio según Kant no es ni una cosa presente [*vorhanden*]* por sí (Newton), ni una multiplicidad de relaciones que se genere como consecuencia de las relaciones entre las cosas presentes [*vorhanden*]* (Leibniz). El espacio es lo único representado inmediatamente y de antemano en nuestro percibir de lo que se nos confronta, la totalidad del uno junto a..., detrás de... y sobre... otro. El espacio no es más que exclusivamente la forma de todas las apariciones del sentido externo, esto es, un modo de cómo asumimos lo que se nos confronta, es decir, una determinación de nuestra sensibilidad. «Según esto, podemos hablar del espacio, de entes extensos, etc., sólo desde el punto de vista del hombre. Si nos desentendemos de la condición subjetiva bajo la cual podemos exclusivamente recibir una intuición externa,... la representación del espacio no significa absolutamente nada.» (A 26, B 42 s.)

Lo mismo es válido en relación con el tiempo. Hasta ahora se trataba sólo de hacer comprensible, mediante una explicación de la esencia del espacio, qué significa que Kant determine el espacio como *intuición pura* y que con ello quiera haber ganado el concepto metafísico de espacio en general. Ya que en primer lugar sigue extrañando en qué medida en general debe ser algo delimitado en su esencia mediante la caracterización de intuición. Intuiciones, intuidos son también los árboles, mesas, casas, hombres. Pero, la esencia de la casa no reside de ningún modo en ser una intuición. La casa es intuida en tanto se nos confronta [*begegnet*]*; pero ser-casa no significa ser-intuido. Kant tampoco determinaría nunca la esencia de la casa así. Sin embargo, lo que se adecua a la casa, debería ser también apropiado para el espacio. **[GA 203] (155/156)**

Ciertamente, lo sería si el espacio fuera una cosa del tipo de la casa, una cosa en el espacio. El espacio no está en el espacio.

Kant tampoco dice simplemente: el espacio es intuición, sino: «intuición pura» y «forma de la intuición externa». Igualmente se puede decir: el intuir es y sigue siendo un modo del re-presentar [*Vor-stellen*]* de algo, un modo de acceso a algo y un modo de dación de algo, pero no este algo mismo.

Sólo cuando el modo de ser-dado de algo constituyera a este algo en su «ser», sería posible, e incluso necesaria, una caracterización semejante como intuición. El espacio en tanto que intuición entonces no querría decir sólo: el espacio es dado en tal modo, sino: el ser-espacio consiste en un ser-dado semejante. De hecho, *así* piensa de Kant. El ser-espacio del espacio consiste en que emplaza la posibilidad de lo que se muestra para mostrarse en su extensión. El espacio emplaza, da sitio y lugar, y su ser consiste en este emplazar [*Einräumen*]*. A este emplazar se refiere Kant cuando dice: el espacio es lo intuido puro, lo que se muestra de antemano, ante todo y para todo y, en tanto que tal, es forma de la intuición. El ser-intuido es el ser-espacio emplazador del espacio.[21] No conocemos otro ser del espacio. Tampoco tenemos posibilidad de preguntar por ello. No puede negarse que la metafísica del espacio de Kant encierra dificultades –dejando de lado el que una metafísica que no encierre dificultades, no es ya una metafísica. Ahora bien, las dificultades de la concepción del espacio de Kant no están allí donde la mayoría de las veces se las quiere encontrar, sea desde la psicología o desde la ciencia natural matemática (Teoría de la relatividad). La mayor dificultad no se encuentra en la concepción de la pregunta por el espacio misma, sino, más bien, en la adjudicación del espacio como intuición pura a un sujeto humano cuyo ser está insuficientemente determinado. (Sobre cómo se constituye la pregunta
[GA 204] del espacio a partir de la fundamental superación de la referencia al

[21] El original alemán dice: *Das Angeschautsein ist das einräumende Raumsein des Raumes.(N. del T.)*

sujeto, *cf. Ser y tiempo*, §§ 19-24 y § 70.)

A nosotros ahora sólo nos importa mostrar en qué medida el espacio y el tiempo en general son pensables como intuiciones. El espacio se da sólo en esta intuición pura, en la que el espacio en tanto que tal es sostenido previamente por nosotros, re-presentado [*vor-stellen*]* como algo visible, «pre-figurado» como lo cuantitativo del junto a..., sobre... y detrás de..., de una multiplicidad que se da por sí misma la posibilidad de delimitaciones y limitaciones propias.

El espacio y el tiempo son intuiciones puras. De la intuición es de lo que se trata en la Estética. La intuición es, según ello, lo **(156/157)**
que pertenece *a priori* a la objetualidad del objeto, lo que deja que el fenómeno se muestre; la intuición pura es *transcendental*. La estética transcendental sólo da una consideración previa ya que su temática más propia alcanza su realización sólo en el tratamiento del primero de los principios.

γ) LA DEMOSTRACIÓN DEL PRIMER PRINCIPIO; TODOS LOS PRINCIPIOS SE FUNDAMENTAN EN EL PRINCIPIOS SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS

Con lo dicho se ha preparado ya lo esencial para la comprensión de la demostración del primero de los principios y, con ello, para comprender este principio mismo. La demostración consiste en tres proposiciones que están claramente diferenciadas. La primera proposición comienza con «todos...», la segunda con «ahora bien,...», la tercera con «por eso,...». No puede obviarse que las tres proposiciones están relacionadas según la forma de un silogismo: premisa mayor, premisa menor, conclusión. Todas las demás demostraciones –para las anticipaciones y las analogías– que se encuentran como la demostración de los axiomas por primera vez en

la segunda edición, están construidas de esta manera.

Consumaremos los tres pasos del silogismo, dando cuenta de lo que aún queda por aclarar en cada una de las proposiciones particulares.

La demostración comienza con la indicación de que todas las apariciones [*Erscheinungen*]* se muestran en el espacio y en el tiempo: en vista del modo del aparecer, según su forma, contienen una
[GA 205] intuición del tipo señalado. ¿Qué significa esto en vista del carácter objetual de las apariciones? Decimos: «La luna está en el cielo.» Según su dación sensible, su sensación, la luna es algo brillante, con claridades y oscuridades diversamente repartidas; se nos da como algo externo a nosotros, allí, con esa figura determinada, de ese tamaño, a esa distancia de otros cuerpos celestes. El espacio, el en-donde [*das Worinnen*] de la dación de la luna, está delimitado y limitado en esta figura, con este tamaño en estas relaciones y distancias. El espacio es un espacio determinado y sólo esta determinabilidad compone la luna, la espacialidad de la luna [*Mondräumlichkeit*]. La determinabilidad para esta figura, esta extensión, esta distancia de otros se funda en un determinar. El determinar es un componer ordenado, un destacar de segmentos de extensión particulares que son iguales en sus partes, por ejemplo, las partes de la circunferencia de la figura. Sólo en tanto que la multiplicidad del espacio en sí indeterminado es separado en partes y de estas partes es compuesto en una secuencia determinada y con un término determinado, le es dado a lo brillante-colorido mostrársenos como la figura de la luna de esta magnitud y a esta distancia, es decir,
(157/158) volvérsenos aprehendido y asumido en el ámbito de lo que se nos confronta ya en cada caso y lo que nos-es-contra-estante [*Gegen-uns-stehende*].

Lo que aparece es según su intuición, según la forma de su intuibilidad [*Angeschautheit*], es decir, en vista del espacio y de su

multiplicidad aún no destacada, algo determinado de tal y tal manera: algo homogéneo compuesto. Sin embargo, la componibilidad [*Zusammengestztheit*] es sólo posible en razón de una unidad de la figura, de la magnitud representada de tal o cual manera. En la síntesis rige –reglándola– la unidad, la representación de tal unidad, la consciencia de ella. Con ello queda destacado el contenido esencial de la premisa mayor. La menor incide inmediatamente en lo dicho, es decir, en la consciencia de la unidad sintética de lo múltiple. (B 203)

«Ahora bien, el concepto de una magnitud (*quanti*) es la consciencia de lo homogéneo diverso en la intuición en general, en la medida en que, a través de él, la representación de un obyecto es por vez primera posible.» Aquí se dice en razón de qué es posible por vez primera la unidad de lo múltiple en general. Partimos de lo homogéneo múltiple mismo. Lo homogéneo es la secuencia de la alineación y composición de muchos iguales en uno, una secuencia de una pluralidad sin diferencias. Tal unidad es en cada caso un «tanto», es decir, cantidad en general. La unidad en general de una pluralidad en general es la representación rectora de un conjuntar, de un «yo pienso», un concepto puro del entendimiento. Este concepto del entendimiento, «unidad», es el concepto de un *quanti*, en la medida en que se refiere como regla de la unificación a lo cuantitativo, al *quantum* en general. Este concepto –la cantidad– reunifica y da estancia en cada caso a lo múltiple homogéneo en algo unificado. Así, se hace posible por vez primera la representación de un obyecto, el «yo pienso» y lo enfrente [*das Entgegen*] para el yo. Ahora bien, en la medida en que las apariciones aparecen en la forma del espacio y el tiempo –tal como se dice en la premisa mayor–, la primera determinación de lo que se confronta en tanto que tal es esta unificación articulada y figurativa en vista de la *quantitas*. **[GA 206]**

Ahora la conclusión se hace indefectible: es la misma unidad

y unificación, por tanto, la que permite a las apariciones confrontarse como figurativas, tal o cual grandes, en el dispersarse del espacio y del tiempo, y la que trae a estar [*Stehen*]* lo homogéneo en la composición en general como cantidades de una porción. Es decir, las apariciones son, según su intuición en el modo de su contrastar confrontante [*begegnendes Gegenstehen*]*, magnitudes extensivas de antemano. El *quantum* –espacio– se determina para cada figura espacial que aparece sólo en la síntesis de la cantidad. La misma unidad de la cantidad
(158/159) permite estar reunido en frente lo que se confronta. Con ello, está demostrado el principio. Así también está fundamentado por qué todos los principios que enuncian algo sobre la multiplicidad pura
[GA 207] de la extensión, por ejemplo, «entre dos puntos sólo es posible una línea recta» son válidos como proposiciones matemáticas de las apariciones mismas, por qué la matemática puede aplicarse a los objetos de la experiencia. Esto no es obvio de suyo y sólo es posible bajo determinadas condiciones. Estas condiciones son expuestas en la misma demostración del principio. Por ello, Kant lo denomina el «principio transcendental de la matemática de las apariciones» (A 165, B 206). Bajo el título «Axiomas de la intuición» no son expuestos y tratados éstos. La proposición-fundamental [*Grund-Satz*]* es demostrada en la medida en que es puesto el fundamento de la verdad objetual de los axiomas, es decir, su propio fundamento como condición de la objetualidad del objeto. La aplicabilidad de los axiomas de la matemática de la extensión y del número y, con ello, de la matemática en general, es legítima necesariamente, porque las condiciones de la matemática misma, las de *quantitas* y *quantum*, son igualmente las condiciones del aparecer mismo de aquello a lo que se aplica la matemática.

Con ello, acertamos con el fundamento que hace posible este fundamento y todos los demás, al que se remite toda demostración

de cada uno de los principios del entendimiento puro. Es el complejo que sólo ahora podemos contemplar con mayor claridad:

La condición de tener experiencia [*des Erfahrens*]* de las apariencias, aquí en relación con la figura y la magnitud –concretamente la unidad de la síntesis como cantidad–, es igualmente la condición de posibilidad del objeto de la experiencia. En esta unidad viene por vez primera a estado [*Stand*]* la multiplicidad confrontante del contra [*Gegen*]* –y es objeto [*Gegenstand*]*. La respectiva *quantitas* de los espacios y los tiempos hace posible la asunción de lo que se confronta, la aprehensión, el primer dejar-contrastar del objeto. A nuestra pregunta por la coseidad de la cosa, es decir, de la objetualidad del objeto, responden el principio y su demostración lo siguiente: porque la objetualidad en general es unidad de la reunión de algo múltiple en **[GA 208]** una representación de unidad y un preconcepto [*Vorbegriff*]*, y porque esto múltiple se confronta, sin embargo, en el espacio y en el tiempo, lo que se confronta mismo debe enfrentársenos [*entgegenstehen*] en la unidad de la cantidad como magnitud extensiva.

Las apariciones deben ser cantidades extensivas. Con ello, es enunciado algo sobre el ser de los objetos mismos, aquello que no yace ya en el concepto de un algo en general sobre el que emitimos un juicio. Al objeto, con la determinación de ser una magnitud extensiva, **(159/160)** se le adscribe sintéticamente algo *a priori*, no en razón de percepciones de objetos particulares, sino de antemano, desde la esencia de la experiencia en general.

¿Cuál es el eje sobre el que gira la completa demostración, es decir, cuál es el fundamento sobre el que se asienta el principio mismo? ¿Qué es lo que se enuncia originariamente mediante el principio supremo mismo y es traído así a la luz?

¿Cuál es el fundamento de la posibilidad de este principio en tanto que juicio sintético *a priori*? En principio, la cantidad como

concepto puro del entendimiento es atribuida al espacio como *quantum* y con ello a los objetos que aparecen en el espacio. ¿Cómo puede ser determinante un concepto puro del entendimiento para algo como el espacio? Estos componentes completamente heterogéneos deben coincidir de algún modo, para poder ser en general unificables como determinable y determinante, y ello, además, de tal modo que un objeto *sea* en virtud de esta unificación de intuición y concepto.

Estas preguntas se repiten en cada principio y sus demostraciones, y por eso han de quedar sin respuesta por ahora. Antes hemos de ver que estas preguntas retornan continua e inevitablemente en el tratamiento de los principios. No quisiéramos tampoco desplazar la respuesta hasta el final de la interpretación de los principios, sino exponerla tras la explicación del siguiente principio en el tránsito desde los principios matemáticos a los dinámicos.

[GA 209]

e) LAS ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCIÓN

En los principios es puesto el fundamento, la posibilidad interna del objeto. Los principios matemáticos aprehenden el objeto en vista del contra [*Gegen*]* y su posibilidad interna. Por ello, el segundo principio, al igual que el primero, trata de las apariciones en vista de su aparecer. A: «El principio que anticipa toda percepción en tanto que tal, dice así: en todas las apariciones la sensación, y lo real que le corresponde en el objeto, (*realitas phaenomenon*) tiene una *magnitud intensiva*, es decir, un grado.» B: «El principio del mismo es: *en todas las apariciones lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva*, es decir, un grado.»

Aquí las apariciones son tomadas bajo un determinado punto de vista, como en el primero de los principios. Éste comprende las

(160/161) apariciones como intuiciones en vista de la forma del espacio y el

tiempo en el que se confronta lo que se confronta. El principio de las «anticipaciones de la percepción» no atiende a la forma sino a aquello que es determinado por la forma como lo determinante, a lo determinable en tanto que materia de la forma. Materia no quiere decir aquí lo material presente [*vorhandene*]*. Materia y forma son pensados como «conceptos de reflexión» y eso, además, como los más universales, que se producen para la meditación acerca de la estructura de la experiencia (*cf.* A 266 ss., B 322 ss.).

En la demostración de las «anticipaciones» se habla de las sensaciones, de lo real, pero también, de nuevo, de la magnitud y, además, de la magnitud intensiva. Ahora no se trata de axiomas de la *intuición*, sino de lo principal de la *percepción*, es decir de un representar, «en el cual hay igualmente sensación». (B 207)

α) MULTIVOCIDAD DE LA PALABRA «SENSACIÓN»; LA DOCTRINA DE LA SENSACIÓN Y LA CIENCIA NATURAL MODERNA [GA 210]

En el conocer humano, lo cognoscible debe confrontarse y ser dado, porque el ente es algo distinto de nosotros mismos y porque nosotros no hacemos al ente mismo ni lo creamos. Un zapatero no necesita que le sea mostrado primero un zapato para hacerle saber qué es un zapato; sabe tal cosa sin necesidad de lo dado, y lo sabe mejor y más propiamente porque puede producir el zapato. Sin embargo, lo que no puede producir debe serle puesto delante proveniente de otro sitio. Por no haber creado nosotros, los humanos, al ente en su totalidad y no poder crearlo nunca, debe sernos mostrado para que sepamos algo de él.

En este mostrar del ente en su abertura [*Offenbarkeit*], sin embargo, aquel hacer que muestra las cosas en la medida en que en

cierta manera las crea, el crear de la obra de arte, asume una distinguida tarea. La obra crea mundo.[22] El mundo abre por vez primera en su interior las cosas. La posibilidad y la necesidad de la obra de arte es sólo *una* demostración de que sólo sabemos del ente cuando éste nos es dado explícitamente.

Sin embargo, esto sucede comúnmente en el confrontarse de las cosas dentro del ámbito de la experiencia cotidiana. Para ello, deben afectarnos, acercársenos e invadirnos. Así se generan impresiones, las sensaciones. Su multiplicidad se divide en los diversos campos de nuestros sentidos, vista, oído, etc. En la sensación y su concurrencia encontramos aquello en que «consiste la auténtica diferencia de lo empírico con el conocimiento *a priori*» (A 167, B 208 s.). Lo empírico
(161/162) es lo *a posteriori*, lo segundo –que nosotros vemos como lo primero– lo que es siempre posterior y accesorio. La palabra «sensación» tiene, como la palabra representación, un doble significado: es lo sentido, el rojo percibido, la sensación de rojo, la sensación de un tono. A su vez, mienta el sentir como un estado [*Zustand*] nuestro. Pero con esta
[GA 211] distinción no queda zanjado el asunto. Lo nombrado con «sensación» es multívoco porque asume un puesto mediador entre las cosas y el hombre, entre el obyecto y el sujeto. Según cómo se interprete lo objetivo [*das Objektive*]* y según el concepto de sujeto, transmuta también la concepción y la interpretación de la esencia y del papel de la sensación. Aquí nombraremos sólo una concepción que se extendió pronto en el pensamiento occidental y aún hoy no ha sido superada. Cuanto más pertinazmente se contemplaron las cosas según su mero aspecto, según su figura, situación y extensión (Demócrito y Platón) más decididamente debió transformarse lo que, frente a las relaciones de situación, colma las distancias y los lugares, lo dado a la sensación. En consecuencia, las donaciones de la sensación –color, tono, presión, material– se convirtieron en los componentes primeros y auténticos,

[22] En el orignal alemán se lee: *Werk wirkt Welt.* (*N. del T.*)

de los cuales una cosa se compone.

Tan pronto como las cosas son descompuestas en una multiplicidad de donaciones de la sensación, la interpretación de su esencia unitaria sólo podía tener lugar de tal manera que se dijera que las cosas son propiamente sólo sumas de datos de sensación, que, además, poseen un valor de uso y un valor estético y –en la medida en que las conocemos– un valor de verdad. Las cosas son compilaciones de sensaciones a las que se les adhiere un valor. Las sensaciones se representan así independientemente. Se convierten ellas mismas en cosas, sin decir previamente qué es entonces la cosa, por cuya división los meros fragmentos –las sensaciones– se convierten en lo supuestamente originario.

El siguiente paso es que las cosas fragmentarias, las sensaciones, son interpretadas como efectos de una causa. La física demuestra que la causa de los colores son ondas de luz, infinitas alteraciones periódicas del estado del éter. Cada color tiene su determinada frecuencia, por ejemplo, el rojo tiene una longitud de onda de 760 μμ y la frecuencia de 400 billones por segundo. Eso es rojo; vale como el rojo objetivo **[GA 212]** frente a la mera impresión subjetiva de la sensación del rojo. Más bello sería aún si se pudiera retrotraer esta sensación del rojo como un estímulo a impulsos eléctricos en las vías nerviosas. Si se llegara tan **(162/163)** lejos, entonces sabríamos qué son objetivamente las cosas.

Esta explicación de la sensación parece ser muy científica y, sin embargo, no lo es, ya que el ámbito de las donaciones de sensación y aquello que debe ser explicado, es decir el color como algo dado, es abandonado de inmediato. Además, no se tiene en cuenta que aún resta una diferencia si con el color referimos la coloridad [*Farbigkeit*] determinada de una cosa, este rojo en la cosa, o la sensación del rojo como algo dado al ojo. Esta última donación no está dada inmediatamente. Se necesita una actitud muy complicada y artificial

para concebir la diferencia entre el color de la sensación como tal y el color de la cosa. Si, en vez de eso –y manteniéndonos alejados de toda teoría del conocimiento–, atendemos a la donación del color en la cosa, por ejemplo, al verde de una hoja, entonces no se encuentra ahí el mínimo atisbo de una causa que genere un efecto en nosotros. Nunca percibimos el verde de la hoja como efecto en nosotros, sino como el verde de la hoja.

Sin embargo, allí donde –como en la física matemática moderna– la cosa y el cuerpo es representado como una cosa extensa y resistente, la multiplicidad intuitiva se diluye en una multiplicidad de donaciones de la sensación. Hoy en día, lo dado para la física atómica experimental es sólo una multiplicidad de manchas de luz y líneas sobre una plataforma fotográfica. Y para interpretar esto se necesitan tantos presupuestos como para la interpretación de un poema. Es sólo la estrictez y la tangibilidad de los aparatos de medida lo que suscita la impresión de que esta interpretación se sustenta en un suelo más firme que las interpretaciones de los poetas –que supuestamente se basan en ocurrencias subjetivas– en las ciencias del espíritu.

[GA 213] Por suerte, hay de momento –aparte de ondas de luz y de las corrientes nerviosas– el color y el iluminarse de las cosas mismas, el verde de la hoja y el amarillo de los campos de maíz, el negro del cuervo y el gris del cielo. Y la relación con todo ello no está sólo ahí, sino que debe presuponerse continuamente como aquello que es inmediatamente descompuesto y reinterpretado mediante el planteamiento físico-psicológico.

Surge así la pregunta: ¿qué es más, aquella basta silla con la pipa que muestra el cuadro de van Gogh o las ondas de luz que se corresponden con los colores utilizados, o los estados de sensación que tenemos «en nosotros» en la contemplación del cuadro?[23] Las sensaciones juegan siempre un papel, pero en cada ocasión lo hacen

[23] Lo que Heidegger pregunta es: *Was ist seiender (...)?*, *i.e.* «¿qué es más o qué es más ente (o qué tiene 'más entidad' o 'más ser' o 'más efectividad')?» *(N. del T.)*

de un modo diferente. El color de la cosa, por ejemplo, es algo distinto del impulso dado en el ojo que nunca aprehendemos como tal de modo inmediato. El color de la cosa pertenece a la cosa. No se nos da tampoco como causa de un estado en nosotros. El color mismo de la cosa, por ejemplo el amarillo, es sólo este amarillo como perteneciente al campo de maíz. El color y su carácter de color luminoso se determinan siempre desde la originaria unidad y el tipo de la cosa colorida misma. Ésta no se compone en primer lugar de sensaciones. **(163/164)**

Estas indicaciones deben servir únicamente para exponer que no es evidente sin más qué quiere decirse cuando se habla de sensación. La multivocidad ilimitada de la palabra y la multiplicidad desenfrenada de la cosa [*Sache*]* mencionada reflejan sólo la inseguridad y perplejidad que impide una determinación suficiente de la relación entre el hombre y la cosa.

En gran medida domina la opinión de que la concepción de las cosas como mera multiplicidad de las donaciones de la sensación es la presuposición de la determinación físico-matemática del cuerpo; la doctrina del conocimiento según la cual éste consiste esencialmente en sensaciones sería el fundamento del nacimiento de la ciencia natural moderna. Sin embargo, sucede lo contrario. El planteamiento matemático de la cosa en tanto que móvil extenso en el **[GA 214]**
espacio y el tiempo tiene como consecuencia que se conciba lo dado accesible cotidianamente como mero material y se descomponga en la multiplicidad de las sensaciones. El planteamiento matemático ha conseguido en primer lugar que se agudizara el oído para la doctrina correspondiente de las sensaciones. Kant se mantiene igualmente en este planteamiento y ha pasado por alto de antemano, como la tradición antes y después de él, aquel ámbito de las cosas en el que nos movemos y que conocemos inmediatamente, con el que estamos

familiarizados, el ámbito de las cosas tal como se le presentan también al pintor: la simple silla con la pipa recién colocada, o dejada meramente sobre ella, de van Gogh.

β) EL CONCEPTO DE REALIDAD DE KANT; MAGNITUDES INTENSIVAS

Si bien la crítica de Kant se mantiene de entrada en el ámbito de la experiencia del objeto del conocimiento natural físico-matemático, su interpretación metafísica de la donación de la sensación se diferencia por principio de todas las demás, anteriores y posteriores, es decir, es superior a todas ellas. La interpretación de la objetualidad del objeto orientada a lo dado en él según la sensación, la consuma Kant en la exposición y mediante la demostración del principio de
(164/165) las anticipaciones de la percepción. Hasta ahora, la interpretación de Kant viene caracterizada por haber pasado por alto esta sección –o bien haberla malinterpretado en todos sus aspectos. La prueba de ello es el absoluto desconcierto en el uso de un concepto fundamental y que juega un papel esencial en este principio. Nos referimos al concepto de lo *real* y de la *realidad*.

La aclaración de este concepto y su aplicación en Kant pertenece al inicio mismo de la introducción a la *Crítica de la razón pura*. La expresión «realidad» [»*Realität*«]* es comprendida hoy con el significado de efectividad o existencia [*Wirklichkeit oder Existenz*]. Así, se habla de la cuestión de la realidad del mundo exterior y, con
[GA 215] ello, se quiere hacer referencia a la explicación de si algo externo a la consciencia es efectivo, si existe verdaderamente. Pensar según la «política real» significa contar con las situaciones y circunstancias presentes efectivamente. El realismo en el arte es el modo de exposición que supuestamente sólo copia lo efectivo y aquello que se cree efectivo.

Debemos desprendernos del significado hoy corriente de realidad, en el sentido de efectividad, para comprender lo que Kant mienta con lo real en la aparición. El significado hoy usual de «realidad» no se corresponde ni con el sentido originario de la palabra, ni con el uso inicial de este título en la filosofía medieval y moderna hasta Kant. Sin embargo, el uso contemporáneo se generó presumiblemente debido a una incomprensión y a la malinterpretación del uso lingüístico en Kant.

Realidad viene de *realitas*; *realis* significa lo que pertenece a la *res*, que significa la cosa [*Sache*]*. Lo real es lo que pertenece a la cosa, lo que constituye el contenido quiditativo [*Wasgehalt*]* de una cosa [*Ding*]*, por ejemplo de una casa, de un árbol, lo que pertenece a la esencia de una cosa [*Sache*]*, a la *essentia*. Realidad significa en ocasiones la totalidad de esta determinación de la esencia de una cosa o de componentes particulares de ella. Así, por ejemplo, la extensión es una realidad del cuerpo natural, más aún, el peso, el grosor, la resistencia. Es real en tanto que tal, pertenece a la *res*, a la cosa «cuerpo natural», independientemente de si el cuerpo existe efectivamente o no. A la realidad de una mesa pertenece, por ejemplo, la materialidad [*Stofflichkeit*]; la mesa no necesita ser efectiva, «real» en el sentido actual. El ser-efectivo [*das Wirklichsein*] mismo, la existencia, es algo que se agrega a la esencia y en ese sentido se tomaba la *existentia* misma por una realidad. Kant es el que muestra por vez primera que la efectividad, el ser-presente [*Vorhandensein*]*, no es un predicado real de una cosa; es decir, cien táleros posibles no se diferencian en absoluto de cien táleros efectivos, es decir, tomados según su realidad; se trata en cada caso de la misma cosalidad [*Sachheit*]*, esto es, 100 táleros, el mismo qué, *res*, sea posible o efectivo.

Distinguimos la efectividad frente a la posibilidad y frente a **(165/166)**
la necesidad; estas tres categorías son recogidas conjuntamente por **[GA 216]**

Kant bajo el título de modalidad. Ya aquí es obvio que realidad no se identifica a efectividad, ya que en este grupo *no* aparece la «realidad». ¿A qué grupo pertenece la *realidad*, es decir, cuál es su sentido más general? Es la *cualidad –quale–* un así y así, esto y esto, un *qué*; «realidad» como cosalidad [*Sachheit*]* responde a la pregunta de qué es una cosa, y no a la pregunta de si existe (A 143, B 182). Lo real, lo que hace a la *res*, es una determinación de la *res* como tal. Así explica la metafísica prekantiana el concepto de realidad. Kant se adhiere al uso del concepto metafísico de realidad del manual de Baumgarten, en el que se reelabora de manera escolar la tradición de la metafísica medieval y moderna.

El carácter fundamental de la *realitas* es para Baumgarten la *determinatio*, la determinabilidad. Extensión y materialidad son realidades, es decir, determinabilidades pertenecientes a la *res* «cuerpo». Observado más exactamente, la *realitas* es una *determinatio positiva et vera*, una determinabilidad perteneciente a la verdadera esencia de la cosa [*Sache*]* y es puesta como tal. El concepto contrario es un qué, que no determina positivamente a la cosa [*Ding*]*, sino en vista de aquello de lo que carece. Así, la ceguera es una carencia, de tal modo que queda excluida en aquello que es el ver. Sin embargo, evidentemente, no es la ceguera nada. Si bien no es una determinación positiva, sí es una determinación negativa, es decir, una «negación». El concepto contrario a realidad es negación.

Como a todos los conceptos fundamentales tomados de la metafísica tradicional, Kant también da al de la *realitas* una nueva interpretación crítica. Los objetos son las cosas tal como aparecen. Las apariciones ofrecen algo, un *qué*, al mostrarse. Lo que concurre, nos asalta y nos afecta, este primer qué, esto cósico [*Sachhafte*], es denominado «*lo real*» en la aparición, «*aliquid sive obiectum qualificatum*, es la ocupación del espacio y el tiempo» (WW, vol. XVIII, Nr. 6338a,

p. 663). Lo real en las apariciones, la *realitas phaenomenon* (A 168, B 209), es aquello que debe ocupar el vacío de espacio y tiempo como primer contenido quiditativo [*Wasgehalt*]*, para que en general algo pueda aparecer y el aparecer, la concurrencia de un contra [*Gegen*]*, sea posible. **[GA 217]**

Lo real en la aparición, en el sentido de Kant, no es lo que en la aparición es efectivo, a diferencia de lo no efectivo, y que podría ser mera apariencia y niebla. Lo real es aquello que debe ser dado en general para que pueda decidirse algo en vista de su efectividad o no **(166/167)** efectividad. Lo real es el primer y necesario qué en tanto que tal. Sin lo real, sin la cosalidad [*Sachheit*]*, es decir, sin un qué a partir del cual se determine el objeto como tal o cual objeto, éste no sólo no es efectivo, sino que es en general nada. En este qué, en lo real, se cualifica el objeto como lo que se confronta de tal o cual manera. Lo real es el primer *quale* del objeto.

Junto a este concepto crítico de realidad, Kant utiliza el título igualmente en el sentido heredado más amplio para cada cosalidad, que codetermina la esencia de la cosa – de la cosa en tanto que obyecto. Según esto, precisamente con la expresión «realidad objetiva» nos encontramos ante una cuestión fundamental de la *Crítica de la razón pura.* Este giro ha propiciado y sustentado la malinterpretación teórico-cognoscitiva de la *Crítica de la razón pura.* El título «realidad objetiva» se explicó en vista de la dilucidación del primer principio. Aquí se trata de la pregunta de si –y cómo– los conceptos puros de la razón [*Vernunftbegriffe*], que no están tomados empíricamente del objeto, pertenecen igualmente al contenido quiditativo del obyecto, si, por ejemplo, la cantidad tiene «realidad objetiva». Esta pregunta no se refiere a si la cantidad está efectivamente presente [*wirklich vorhanden*], si corresponde a algo externo a la consciencia. Lo que se pregunta es, más bien, si la cantidad pertenece al objeto en tanto que objeto –al

obyecto en cuanto tal– y por qué. Espacio y tiempo tienen «*realidad empírica*».

En el segundo principio se habla, junto con la sensación y lo
[GA 218] real, de las magnitudes intensivas. La diferencia en el concepto de la magnitud según el *quantum* y la *quantitas* ya fue explicada. Si se trata de la magnitud extensiva, entonces magnitud significa *quantitas*, medida y, además, de un conjunto de agregados. Lo intensivo, la *intensio*, no es otra cosa que la *quantitas* de una *qualitas*, de algo real, por ejemplo, de una superficie luminosa (la luna). La magnitud extensiva del objeto la concebimos cuando paulatinamente medimos su extensión espacial, por el contrario, aprehendemos su magnitud intensiva cuando –sin atender a la extensiva– no consideramos la superficie como superficie, sino el puro qué de su iluminar, el «cuán grande» de su iluminar o de su color. La *quantitas* de la *qualitas* es la intensidad. Cada magnitud es, en tanto que *quantitas*, la unidad de la pluralidad, no obstante, tanto la magnitud extensiva como la magnitud intensiva son diferentes modos de ella. En la magnitud extensiva se aprehende siempre la unidad sólo en razón de las partes múltiples y en su asunción conjunta e inmedata. La magnitud intensiva, por el contrario, es percibida inmediatamente como unidad. La pluralidad propia de la intensidad sólo puede ser
(167/168) representada en la medida en que algo intensivo tienda a la negación – a cero. Las pluralidades de esta unidad no yacen desplegadas en ella, de tal manera que la extensión se produzca mediante la suma de los muchos tramos y segmentos. Las pluralidades particulares de la magnitud intensiva surgen, más bien, de la delimitación de la unidad de un *quale*; son ellas mismas de nuevo un *quale*, son unidades múltiples. Tales unidades se denominan grados. Un tono alto, por ejemplo, no está compuesto de un determinado número de tonos, sino que se da una secuencia de grados desde lo bajo a lo alto. Las pluralidades de la unidad de una intensidad son muchas unidades respectivas.

Las pluralidades de la unidad de una extensidad [*Extensität*] son respectivamente unidades particulares de una pluralidad. Ambas, sin embargo, intensidad y extensidad, se dejan ordenar numéricamente como cantidades; pero el grado y los niveles de las intensidades no se convierten por ello en un mero agregado de partes.

γ) SENSACIÓN EN KANT ENTENDIDA TRANSCENDENTALMENTE; DEMOSTRACIÓN DEL SEGUNDO PRINCIPIO

[GA 219]

Ahora comprendemos el principio según su contenido general (A 166):

«*El principio* que anticipa todas las percepciones en tanto que tales dice así: en todas las apariciones la sensación, y lo *real* que le corresponde en el objeto (*realitas phaenomenon*), tiene una *magnitud intensiva*, es decir, un grado.»

En B 207, reza: «*En todas las apariciones, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene una magnitud intensiva*, es decir, un grado.»

Concebimos por vez primera el principio, sin embargo, en razón de la demostración que muestra dónde se fundamenta este principio – en tanto que principio del entendimiento puro. El curso de la demostración es igualmente la interpretación del principio. Sólo desde un dominio de la demostración estaremos en disposición de mensurar la diferencia entre la redacción de A y de B y de decidir sobre la primacía de una frente a la otra. Hay que considerar que el principio dice algo sobre las sensaciones, no en razón de una descripción psicológica y empírica o de una aclaración psicológica de su origen y su surgimiento, sino por el camino de una consideración transcendental. Esto significa que la sensación es observada previamente como algo que entra en juego dentro de la relación de un traspasar [*Hinübersteigen*] hacia el objeto y en la determinación de su objetualidad. La esencia

de la sensación es delimitada a partir de ese papel en relación con la transcendencia.

(168/169) Con ello, Kant gana una posición fundamental de raíz difererente en la pregunta por la sensación y su función en la aparición de las cosas. La sensación no es una cosa para la cual hayan de buscarse causas, sino algo dado cuya dación es preciso comprender a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

[GA 220] Desde el mismo estado de cosas [*Sachverhalt*] se obtiene también la comprensión de la denominación de estos principios como anticipaciones de la percepción.

La demostración tiene la misma forma, si bien la premisa mayor, la menor y la conclusión están entrelazadas [*auseinanderziehen*] en varias proposiciones. La premisa menor comienza (B 208) con «ahora es desde la consciencia empírica a la pura...»; la *transición* a la conclusión comienza con «ya que la sensación en sí...»; la propia conclusión con «así... por lo que...».

Se intentará reconstruir la demostración en una forma más simplificada, pero de modo que las junturas aparezcan destacadas. Después de haber anticipado las determinaciones esenciales de «sensación», «realidad» y «magnitud intensiva», no puede persistir dificultad alguna relativa al contendo. Antes se volverá a recordar el *probandum* de la demostración. Se trata de mostrar que el concepto puro del entendimiento –aquí la categoría de la cualidad– determina de antemano las apariciones en vista de *qué* es lo confrontado [*das Begegnende*] en ellas, que según esta cualidad de las apariciones es posible una cantidad –en el sentido de la intensidad– y, con ello, se asegura [*gewahrleisten*] la aplicación del número y de la matemática. Con la demostración se constata igualmente que no puede confrontarse un contra [*ein Gegen*] sin el asir previo [*Vorhalt*] de un

qué en general, esto es, que en el percibir [*Hinnehmen*] debe yacer de antemano la anticipación de un qué [*ein Vorwegnehmen eines Was*].

Mayor: todas las apariciones contienen junto con las determinabilidades espacio-temporales, como algo que se muestra en la percepción, aquello que constituye lo concurrente –Kant lo denomina la materia–, lo que nos afecta y se nos sobrepone, y que ocupa el ámbito espacio-temporal.

Transición: lo que yace sobrepuesto y antepuesto (*positum*) sólo puede ser percibido en tanto que tal ante-puesto y puesto en la medida en que sea representado de antemano a la luz de un carácter quiditativo, en el ámbito abierto de lo real en general. Sólo a partir del trasfondo abierto de lo quiditativo [*Washafte*]* puede convertirse algo sentible en algo sentido. Tal asunción del qué confrontado es «inmediata», no se **[GA 221]** basa en la secuencia de un aprehender componedor. El percibir de lo real es un simple tener-ahí, un dejar ser de lo puesto, es la *positio* de un *positum*.

Menor: es posible que en este campo abierto de lo real, lo **(169/170)** puesto, varíe entre lo extremo de una completa concurrencia y el vacío del ámbito espacio-temporal. Según este espectro de la concurrencia yace en la sensación algo cuantitativo, que no se dirige a la acumulación de un conjunto creciente, sino que se refiere siempre al mismo *quale*, pero en cada caso en un tan-grande distinto.

Transición: el cuán-grande, la cantidad de un *quale*, es decir, de algo real, es en cada caso un determinado grado del mismo qué. La magnitud de lo real es magnitud intensiva.

Conclusión: por tanto, lo que nos afecta en la aparición, lo sentible en tanto que real, tiene un grado. En tanto que el grado, como cantidad, puede medirse mediante el número y éste es una posición del «cuántas veces uno» correspondiente al entendimiento, lo sentido como un qué confrontado puede ser traído a estar [*Stehen*]* matemáticamente.

Con ello, está demostrado el principio. Éste reza según B: *«En todas las apariciones tiene lo real, lo que es un objeto de la sensación, magnitud intensiva*, es decir, un grado.» Más exactamente debería rezar la proposición: en todas las apariciones lo real, que constituye lo estante y contrario [*Gegenhafte-Ständige*] de lo sentido [*Empfundene*]... En ningún caso quiere decir la proposición: lo real tiene un grado por ser objeto de la sensación, sino: porque el qué concurrente de la sensación es una realidad para el dejar-estar-enfrente representativo, y porque la cantidad de una realidad es la intensidad, por esa razón, la sensación tiene –en tanto que cosalidad [*Sachheit*]* de un objeto– el carácter objetual de una cantidad intensiva.

La concepción del principio en A es, por el contrario, equívoco y atenta casi contra el sentido de lo que auténticamente se quiere decir.
[GA 222] Conduce al error de creer que la sensación tendría primero un grado y, sólo entonces, también lo real que le corresponde, lo real distinto de ella en cuanto a la cosa y subsistente. Sin embargo, el principio quiere decir: en primer lugar –y propiamente– lo real, en tanto que *quale*, tiene una cantidad de grado – y por ello también la sensación, cuya intensidad, en tanto que intensidad objetual, se basa en la dación previa del carácter de lo real de lo sentible. Habría que cambiar, por ello, la formulación de A del siguiente modo: «en todas las apariciones, la sensación –y, esto quiere decir: previamente lo real, lo que (*acusativo*) la deja mostrarse *como* algo objetual– tiene una magnitud intensiva.»

Parece que intervenimos arbitrariamente el texto de Kant. Sin embargo, la diferencia de las versiones de A y B muestra cuánto se esforzó el propio Kant por condensar en la forma comprensible de una sola frase su novedosa concepción de la esencia transcendental de la sensación.

δ) LO EXTRAÑO DE LAS ANTICIPACIONES. REALIDAD Y SENSACIÓN **(170/171)**

Reconocemos fácilmente cuán novedoso era el principio –incluso para el mismo Kant– en que éste siempre mostró asombro ante lo extraño de la proposición. ¿Qué puede ser más extraño que el hecho de que también allí donde se trata de lo que se nos sobrepone, de lo que sólo recibimos –como es el caso en relación con las sensaciones–, precisamente en este «hacia nosotros», sea posible y necesario por nuestra parte un aprehender enfrentado y previo? La percepción en tanto que puro recibir y la anticipación, que como asir previo concibe lo enfrentado, se excluyen absolutamente ya a primera vista. Y, sin embargo, sólo a la luz del representar enfrentado y preceptivo de la realidad es la sensación un esto y aquello, algo asumible y confrontado.

Creemos que sentir, percibir algo, es el asunto [*Sache*]* más usual y simple del mundo. Sómos entidades que tienen sensaciones. ¡Ciertamente! Sin embargo, ningún hombre ha sentido aún un «algo» y un «qué». ¿Mediante qué órgano podría hacerlo? Un «algo» no puede **[GA 223]** verse ni oírse, no puede olerse, tampoco saborearse ni tocarse. No hay órgano alguno para el «qué», ni para el «esto» y «aquello». El carácter quiditativo [*Was-Charakter*] de lo sentible se encuentra de antemano en el ámbito de lo asumible re-presentado [*vor-gestellt*]* y tomado-anticipadamente. Sin realidad no puede haber algo real, sin algo real no hay algo sentible. Porque en el ámbito del asumir y del percibir no puede suponerse un precepto [*Vorgriff*]* de este tipo, Kant, para dar a conocer esto extraño, da a este principio de la percepción el nombre de anticipación [*Antizipation*]. Vistos generalmente, todos estos principios, en los que se expresa la predeterminación del objeto, son anticipaciones. Del mismo modo, Kant utiliza ocasionalmente este título en un significado más amplio.

El percibir humano es anticipador. El animal también tiene percepciones, es decir, sensaciones, pero no anticipa; no deja confrontar de antemano lo concurrente como el qué estante en sí, como lo otro con lo que se corresponde él mismo, el animal, y que se muestra así como algo que es. Ningún animal, señala Kant en otro lugar (*La religión dentro de los límites de la mera razón*), puede decir yo. Esto significa que no puede traerse a posición en tanto que aquello frente a lo cual puede estar algo otro, algo contrastante [*gegenstehendes*]*. Esto no excluye que el animal se encuentre en una relación con el alimento, la luz, el aire y los demás animales e, incluso, en una relación bien ordenada – basta con pensar sólo en los juegos de los animales. Pero en todo ello no hay una relación con el ente, y menos con lo no-ente.
(171/172) Su vida se desarrolla aquende la abertura [*Offenheit*] del ser y del no ser. Aquí puede aparecer sin embargo la cuestión más amplia de cómo sabemos qué sucede –y qué no– con los animales. No podemos saberlo inmediatamente y, sin embargo, sí podemos ganar mediatamente una certeza metafísica sobre el ser-animal.

La anticipación de lo real en la percepción no sólo resulta extraña en la comparación con el animal, sino igualmente en comparación con la concepción anterior del conocimiento.
[GA 224] Recordaremos el «de antemano» que se indicó con ocasión de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. El juicio sintético se caracterizaba por salir de la relación sujeto-predicado hacia algo completamente otro, hacia el objeto. Este salir primario y fundamental del representar en la dirección al tener-ahí de un «qué» confrontado como tal, es la anticipación de lo real, aquella síntesis, un poner a disposición en el que se re-presenta [*vor-gestellt*]* en general un ámbito quiditativo a partir del cual los fenómenos han de poder mostrarse. Por eso dice Kant en la conclusión de la exposición de la anticipación de la percepción (A 175 s., B 217): «Sin embargo, lo

real que corresponde en general a las sensaciones, en oposición a la negación = 0, sólo representa algo cuyo concepto contiene en sí un ser [*es decir, una asistencia de algo*] y no significa otra cosa que la síntesis en una consciencia empírica en general.»

La representación anticipadora de la realidad abre la mirada a lo que es quiditativamente en general (lo que aquí significa «ser») y constituye así la relación sobre la cual la consciencia empírica es en general consciencia de algo. El qué en general es la «materia transcendental» (A 143, B 182), el qué que pertenece de antemano a la posibilitación de algo contrario [*Gegenhafte*]* en el objeto [*Gegenstand*]*.

Las sensaciones pueden ser descritas a su modo por la psicología, la fisiología y la neurología pueden explicarlas como procesos de estímulos o de cualquier otra forma, la física puede demostrar las causas de las sensaciones en ondulaciones del éter y ondas eléctricas – todos estos son conocimientos posibles. Pero no se mueven en el ámbito de la pregunta por la objetualidad del objeto y nuestra relación inmediata con él. El descubrimiento de Kant de las anticipaciones de lo real en la percepción es especialmente asombrosa cuando se piensa que su valoración de la física newtoniana, por un lado, y su posición fundamental asentada en el concepto de sujeto de Descartes, por otro, no eran del todo propicias para mantener una mirada libre dirigida a lo extraño de la anticipación en la receptividad de la percepción.

ε) LOS PRINCIPIOS MATEMÁTICOS Y EL PRINCIPIO SUPREMO. CIRCULARIDAD DE LAS DEMOSTRACIONES **[GA 225] / (172/173)**

Resumamos ahora estos dos principios. Puede decirse entonces que todas las apariciones son, en tanto que intuiciones,

magnitudes extensivas y, en tanto que sensaciones, magnitudes intensivas: cantidades. Éstas son sólo posibles como *quanta.* Todos los *quanta* son, sin embargo, *continua.* Tienen la propiedad de que en ellos ninguna parte separable es la más pequeña posible. Es decir, todas las apariciones son constantes en el qué de su confrontarse y en el cómo de su aparecer. Este carácter de los fenómenos, la constancia, que se refiere tanto a su extensividad como a su intensidad, la trata Kant conjuntamente para los dos principios en el apartado sobre el segundo de los principios (A 169 ss., B 211 ss.). Con ello, los axiomas de la intuición y las anticipaciones son agrupados como principios matemáticos, es decir, como aquellos que fundamentan metafísicamente la posibilidad de una aplicación de la matemática a los objetos.

El concepto de magnitud en la ciencia –en el sentido de la cantidad– encuentra su asidero y su sentido en el número. Éste expone las cantidades en su determinabilidad.

Porque las apariciones, en tanto que algo *contrario* [*Gegenhafte*]*, vienen en general y de antemano al estar [*Stehen*]* sólo en razón de la acumulación anticipadora en el sentido de los conceptos de unidad (categorías) de cantidad y cualidad, por eso es la matemática aplicable a los objetos; por eso es posible, en razón de una construcción matemática, encontrar algo correspondiente en el objeto mismo y demostrarlo mediante el experimento. Las condiciones del aparecer de las apariciones, la respectiva determinabilidad cuantitativa de su forma y su materia son al mismo tiempo condiciones del *contrastar* [*Gegenstehen*]*, de la acumulatividad y la estancia [*Ständigkeit*]* de las apariciones.

Los dos principios de las magnitudes extensivas e intensivas de todas las apariciones expresan –sólo en una perspectiva determinada–
[GA 226] el principio supremo de todos los juicios sintéticos.

Hay que atender a este hecho para comprender el carácter de la demostración consumada para los principios. Independientemente de las dificultades de contenido particulares de las demostraciones, éstas tienen algo de extraño, pues estamos continuamente tentados de decir que todas las argumentaciones se mueven en círculo. No necesita indicarse esta dificultad de las demostraciones explícitamente. Sin embargo, sí necesita ser aclarado el fundamento de esta dificultad. Éste yace no sólo en el contenido particular de los principios sino en su misma esencia. El fundamento de la dificultad es necesario. Los **(173/174)** principios deben ser demostrados como aquellas determinaciones que posibilitan por vez primera la experiencia en general de los objetos. ¿Cómo es demostrado esto? Mediante la demostración de que ellos mismos sólo son posibles en razón de la unidad y copertenencia de los conceptos puros del entendimiento con lo que se nos confronta sensiblemente.

Esta unidad de intuición y pensamiento es la esencia misma de la experiencia. La demostración consiste entonces en mostrar que los principios del entendimiento puro son sólo posibles mediante aquello que ellos mismos deben posibilitar – la experiencia. Eso es un círculo evidente. Ciertamente. Y para comprender el curso de la demostración y el carácter del asunto mismo es imprescindible, no ya sólo suponer este círculo –y con ello levantar la sospecha contra la pulcritud de la demostración–, sino, más bien, reconocer claramente el círculo y consumarlo como tal. Kant no habría comprendido mucho de su más propia tarea e intención si no hubiera contemplado en su interior la circularidad de esta demostración. Su afirmación de que estas proposiciones son principios en los cuales toda certeza no sería nunca tan intuitiva como en 2 x 2 = 4 (A 733, B761), lo indica.

[GA 227]

f) LAS ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

Los principios son reglas según las cuales se constituye el contrastar del objeto para el re-presentar humano. Los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción se refieren a la posibilitación de la contrariedad de un contra en una doble perspectiva: por un lado, del en-dónde de lo contrario y después del carácter quiditativo del contra.

El segundo grupo de los principios, por otro lado, se refiere –en relación con la posibilidad de un objeto en general– a esta posibilidad del estado, su estancia, o, según la expresión que utiliza Kant, la «existencia», «la efectividad» del objeto; según nuestro modo de hablar: el ser-presente [*das Vorhandensein*].

Se plantea la pregunta: ¿por qué las analogías de la experiencia no pertenecen a los principios de la modalidad? La respuesta debe rezar: porque la existencia [*Dasein*] sólo es determinable como la relación de los estados [*Zustände*] de las apariciones entre ellas y nunca inmediatamente.

Un objeto está y se abre sólo como estante [*stehend*]* cuando es determinado en su independencia de cualquier acto contingente
(174/175) de la percepción. «Independencia de», sin embargo, es sólo una determinación negativa. No basta para fundamentar positivamente el estar del objeto. Evidentemente, esto es únicamente posible de tal modo que el objeto sea expuesto en su relación con otros objetos y que esta relación misma tenga en sí la estancia, la unidad de la relación en sí subsistente, dentro de la cual están los objetos particulares. La estancia [*Ständigkeit*]* del objeto se fundamenta por ello en la conexión (*nexus*) de las apariciones – más precisamente en aquello que posibilita de antemano una tal conexión.

α) ANALOGÍA COMO CORRESPONDENCIA, COMO RELACIÓN DE RELACIONES, COMO DETERMINACIÓN DEL SER-QUE

[GA 228]

Conexión (*nexus*) es, como la *compositio*, un modo del conjuntar (*coniunctio*) (B 201, nota) y presupone en sí la representación rectora de una unidad. Sin embargo, ahora no se trata de aquellas conjunciones, que componen lo dado, lo confrontado, en su contenido quiditativo [*Wasgehalt*]* según espacialidad, realidad y grado, no se trata de la conjunción de lo igual en el contenido quiditativo de la aparición (*compositio*, es decir, agregación y coalición), sino de una conjunción de la aparición en vista de su respectiva existencia, de su asistencia. Sin embargo, las apariciones varían, son heterogéneas en cada diferente punto temporal y en cada diversa duración temporal, por consiguiente, en vista de su existencia [*Dasein*]*. De lo que aquí se trata es de una conjunción de lo heterogéneo, del unitario estar conjuntamente en relaciones temporales en cada caso diferentes; pues, a partir de ahora, se tematiza la determinación de la estancia del objeto y consiguientemente de su estar en la unidad de su interrelación con los demás, esto es, de la determinación de su existencia en relación con la existencia de otros. Este estado conjunto [*Zusamenstand*] del todo de las apariciones en la unidad de las reglas de su conjunto, es decir, según leyes, no es más que la naturaleza. «Bajo naturaleza (en sentido empírico) entendemos la interrelación de las apariciones según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes. Son entonces ciertas leyes, y ello, además *a priori*, las que hacen posible por vez primera una naturaleza.» (A 216, B 263) Estas «leyes originarias» se expresan en los principios que Kant expone bajo el título de «analogías de la experiencia». Ahora no se trata –como era el caso en los principios anteriores– de «intuición» y «percepción», sino de la

totalidad del conocimiento, en el cual se determina la totalidad de los objetos, la naturaleza en su asistencia [*Anwesenheit*]*, la experiencia.
(175/176) Pero, ¿por qué «analogías»? ¿Qué quiere decir «analogía»? Intentaremos
[GA 229] aquí, siguiendo un procedimiento inverso, preparar la comprensión del principio a partir de la clarificación del título.

Antes será conveniente reconocer nuevamente la distinción general de estos principios en relación con los anteriores. En los principios matemáticos se trata de aquellas reglas de la unidad del conjuntar [*Verbinden*]* según las cuales se determina en su contenido quiditativo el objeto como un qué confrontado. Sobre el fundamento de las reglas de la composición cuantitativa en el ámbito de lo extensivo del espacio y de lo intensivo de lo sentido, pueden ser construidas de antemano las figuras posibles de lo confrontado. La construcción matemática del aspecto, del contenido quiditativo de las apariciones, se puede constatar y demostrar desde la experiencia mediante ejemplos (A 178, B 221). En los principios siguientes no se trata de la determinación de lo que se confronta, en su contenido quiditativo, sino de la determinación de si, cómo y que lo confrontado se confronta y está-ahí, de la determinación de la existencia respectiva de los fenómenos dentro de su interrelación.

La existencia de un objeto –si está presente y que está presente [*vorhanden*]*– no puede forzarse nunca, ni traerse ante nosotros *a priori* e inmediatamente a partir del mero representar de su posible existencia. Sólo podemos dar con la existencia de un objeto –eso, que ha de existir– a partir de la relación del objeto con otros objetos, nunca obtener esta existencia de manera inmediata. Podemos buscar esta existencia según determinadas reglas, incluso tenerla por necesaria, pero aun así nunca podremos crearla de la nada como por arte de magia. Debe primero dejarse encontrar. Cuando se ha encontrado podemos reconocerla como lo buscado según

determinadas características, «identificarla».

Esta regla del buscar y del encontrar de la interrelación de la existencia [*Daseinszusammenhang*] de las apariciones –de la existencia de algo no-dado en relación con la existencia dada de otro–, estas reglas de la determinación de la conjunción de la existencia de los objetos **[GA 230]** son las analogías de la experiencia. Analogía significa correspondencia, mienta una relación, esto es, la relación de «tal como... así...». Lo que se sitúa en esta relación son, a su vez, relaciones. La analogía es, concebida según su concepto originario, una relación de relaciones. Las analogías matemáticas y las metafísicas se diferencian según qué esté en cada caso en esta relación. En la relación del «tal como... así...» se encuentran las relaciones matemáticas, las cuales –dicho brevemente– son construibles en tanto que homogéneas: tal como *a* para *b*, así *c* para *d*. Cuando *a* y *b* están dados en su relación e igualmente *c*, entonces se puede determinar *d* según la analogía, se puede construir y mediante tal construcción misma puede ponerse a disposición. En la analogía **(176/177)** metafísica, por el contrario, no se trata de relaciones puramente cuantitativas, sino cualitativas, de relaciones entre heterogéneos. Aquí el confrontarse de lo real, su asistencia [*Anwesenheit*]*, no depende de nosotros, sino que somos nosotros los que dependemos de él. Cuando en el ámbito de lo que se nos confronta se da una relación entre dos confrontados y algo correspondiente a uno de ellos, no se puede aún dar con el cuarto, de tal modo que mediante semejante conclusión también éste fuera asistente. Más bien puede concluirse sólo la *relación* del tercero con el cuarto según la regla de la correspondencia. A partir de la analogía sólo ganamos la indicación de una relación de algo dado con algo no-dado, esto es, la indicación de cómo tenemos que buscar lo no-dado desde lo dado y como qué debemos encontrarlo cuando se muestre.

Ahora es evidente por qué Kant puede –y debe– denominar

analogías a los principios de la determinación de las relaciones de la existencia de las apariciones entre sí. Por tratarse aquí de la determinación de la existencia de aquello que es algo –o si es algo– pero donde nunca se obtiene la existencia del tercero sino que sólo puede encontrarse y ello, además, en relación con algo presente [*Vorhandenes*]*, las reglas son siempre reglas de un corresponder:
[GA 231] analogías. En tales reglas yace, por tanto, el precepto [*Vorgriff*]* de una interrelación de las percepciones y las apariciones en general, es decir, de la experiencia. Las analogías son analogías de la experiencia.

β) LAS ANALOGÍAS COMO REGLAS DE LA DETERMINACIÓN UNIVERSAL DEL TIEMPO

Por ello, el «*principio*» [»*Prinzip*«] de las analogías de la experiencia reza según B 218: «*La experiencia es sólo posible mediante la representación de una interrelación necesaria de las percepciones.*» O, más detalladamente, según A 176 s.: «Según su existencia, todas las apariciones están *a priori* bajo reglas de la determinación de su relación mútua en un tiempo.»

Con la palabra «tiempo» se ha dado la palabra clave que anuncia aquella interrelación en la que se mueven preceptivamente estos principios en tanto que reglas. Kant denomina por ello las analogías (A 178, B 220) expresamente «reglas de la determinación general del tiempo». Determinación «general» del tiempo se refiere a la determinación del tiempo que subyace a toda medición empírica del tiempo en la física, que incluso subyace necesariamente como fundamento de su posibilidad. Porque un objeto puede estar en relación con el tiempo en vista de su duración, en vista de su sucesión
(177/178) con otros y en vista de su ser-simultáneo [*Zugleichsein*], Kant diferencia «tres reglas de todas las relaciones temporales de las apariciones» (A 177, B 219), es decir, de la existencia de las apariciones en el tiempo

en vista de sus relaciones con el tiempo.

En los anteriores principios no se mencionaba de un modo inmediato al tiempo. ¿Por qué en las analogías de la experiencia pasa a ocupar un primer plano de nuevo la relación con el tiempo? ¿Qué tiene que ver el tiempo con aquello que regulan estos principios? Las reglas se refieren a la relación de las apariencias entre sí en vista de su «existencia», es decir, de la estancia del objeto en el todo de la persistencia de las apariciones. Estancia quiere decir, por un lado, el estar-ahí [*Dastehen*], la asistencia [*Anwesenheit*]*; aunque estancia [*Ständigkeit*]* también se refiere al perdurar, al permanecer. En el título «estancia» escuchamos simultáneamente ambos significados. **[GA 232]** Este título mienta la asistencia que perdura, la existencia del objeto. Es fácil observar que asistencia, presente [*Gegenwart*], incluye una mención al tiempo, y lo mismo sucede con perdurar y permanecer. Por ello, los principios referidos a la determinación de la estancia del objeto tienen que ver con el tiempo necesariamente y en un sentido destacado. La pregunta para nosotros es: ¿de qué modo? La respuesta aparece sólo cuando pensamos hasta sus últimas consecuencias uno de los principios y recorremos su demostración. Elegimos para ello la primera analogía (A 182 ss., B 224 ss.).

Como preparación se mostrará brevemente en qué módo delimita Kant la esencia del tiempo. Para ello nos limitaremos a lo estrictamente necesario para la comprensión de estos principios. Aunque, correctamente tendríamos que decir que lo esencial sobre su concepto de tiempo lo sabremos, sin embargo, sólo mediante la exposición de Kant de las analogías y su demostración.

Hasta ahora sólo se ha hablado del tiempo en la caracterización de la esencia del espacio y de pasada. Allí mencionamos que lo expuesto sobre el espacio también es aplicable al tiempo. Vimos, asimismo, cómo Kant introduce la explicación del tiempo conjuntamente con la del

espacio en la «Estética transcendental». Decimos premeditadamente «introducido» – porque lo explicado allí no agota lo que Kant tiene que decir sobre el tiempo, ni acierta siquiera con lo decisivo.

El tiempo es mostrado en primer lugar, en correspondencia con el espacio y según los mismos fundamentos de demostración, como intuición pura. La simultaneidad y la sucesión son representados de antemano. Sólo bajo esta previa re-presentación [*Voraus-vor-stellung*] puede representarse que algo confrontado esté en uno y el mismo tiempo (simultáneamente) o en distintos tiempos (sucesivamente). «...Distintos tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (tal como distintos espacios no son sucesivos sino simultáneos).» (A 31, B 47)
(178/179) Distintos tiempos son, sin embargo, sólo partes de uno y el mismo tiempo. Distintos tiempos son sólo delimitaciones de un mismo
[GA 233] tiempo único total. Éste no se compone mediante la acumulación de partes sino que es ilimitado, in-finito, no surge por composición, sino que viene *dado*. Esta totalidad originaria, unitaria y única de la sucesión es representada inmediatamente y de antemano, es decir, el tiempo es algo intuido *a priori*, es «intuición pura».

El espacio es la forma dentro de la cual todas las apariciones externas se confrontan. El tiempo no está limitado a éstas, es también la forma de las apariciones internas, es decir, de la exhibición y la secuencia de nuestros modos de comportamiento y nuestras viviencias. El tiempo es por ello la forma de todas las apariciones en general. «Exclusivamente en él es posible la efectividad [*esto es, existencia, asistencia*] de las apariciones.» (A 31, B 46) La existencia de cualquier aparición está, en tanto que existencia, en relación con el tiempo. El tiempo mismo es «inmutable y permanente» y «no transcurre» (A 144, B 183) «... El tiempo mismo no cambia, sino sólo lo que está en el tiempo.» (A 41, B 58) En cada ahora, el tiempo es el mismo ahora; es constantemente él mismo. El tiempo es aquello permanente que es en

todo momento. El tiempo es el permanecer puro, y sólo en tanto que permanece son posibles la sucesión y el cambio. Si bien el tiempo tiene el carácter del ahora en cada ahora, cada ahora es de modo irrepetible este ahora único y distinto de cualquier otro ahora. Consiguientemente, el tiempo en relación consigo mismo permite distintas relaciones de las apariciones; lo confrontado puede estar en diferentes relaciones con el tiempo. Si se relaciona con el tiempo como lo permanente, esto es en relación consigo mismo como *quantum*, como algo cuantitativo [*Großhafte*], entonces está tomada la existencia según su magnitud de tiempo y es determinable en su duración, es decir, en el cuánto [*Wieviel*] del tiempo en su totalidad. El tiempo mismo está tomado como *magnitud*. Si lo que aparece se relaciona con el tiempo como una serie de ahoras, entonces lo que aparece es tomado como lo que está en el tiempo sucesivamente. Si se relaciona con el tiempo como contenido, entonces lo que aparece es tomado como es de una vez en el tiempo. Según esto, Kant caracteriza como tres modos del tiempo: permanencia, sucesión y simultaneidad. Respecto a estas tres posibles **[GA 234]** relaciones de la existencia de los objetos con el tiempo, las relaciones del tiempo, se dan tres reglas de la determinación de las mismas, tres principios del carácter de las analogías:

Primera analogia: el principio de la permanencia.

Segunda analogía: el principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad.

Tercera analogía: el principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o la comunidad.

Intentaremos concebir la primera analogía, es decir, **(179/180)** comprender su demostración. Recordemos una vez más la esencia general de las analogías. Éstas deben ser fundamentadas en tanto que reglas en las que se determina de antemano la estancia del objeto, la existencia de las apariciones en su relación entre sí. Esta regla,

sin embargo, no consigue obtener ni exhibir [*vorführen*] la existencia mediante una construcción apriorística – porque la existencia de las apariciones no puede ser dispuesta por nosotros. Sólo da la indicación de la búsqueda de relaciones a partir de las cuales se puede concluir una existencia a partir de otra existencia. La demostración de tal regla ha de mostrar por qué estos principios son necesarios y cómo se fundamentan.

γ) LA PRIMERA ANALOGÍA Y SU DEMOSTRACIÓN; LA SUBSTANCIA COMO DETERMINACIÓN TEMPORAL

El principio de la permanencia reza según la versión de A 182: «todas las apariciones contienen lo permanente (*substancia*) como el objeto mismo, y lo mudable, como su mera determinación, esto es, [*como*] un modo de existencia del objeto.»

Para leer inmediatamente la proposición como una analogía es importante atender al «y», es decir, la denominación de la relación de lo permanente y de lo mudable.

Kant señala que «en todos los tiempos» no sólo en la filosofía, sino también por parte del entendimiento común, se presupuso algo
[GA 235] como la substancia, la permanencia en el cambio de las apariciones. El principio mencionado subyace implícitamente a toda experienca. «A un filósofo se le preguntó: ¿cuánto pesa el humo? Respondió: si restas del peso del trozo de madera quemado el peso de las cenizas que han quedado, tienes el peso del humo. Él presuponía como irrefutable que incluso en el fuego la materia (substancia) no desaparece sino que sólo su forma sufre una mutación.» (A 185, B 228) Pero –afirma Kant– no basta con que uno «sienta» la necesidad de presuponer el principio de la permanencia, sino que ha de ser demostrado: 1.- que y por qué hay algo permanente en toda aparición; 2.- que lo mudable no

es otra cosa que una mera determinación de lo permanente, es decir, algo que está en una relación temporal con la permanencia como una determinación temporal.

La demostración de Kant será presentada de nuevo en la forma de un silogismo. Por tratarse de las reglas de la determinación de la existencia, donde la existencia significa «ser en un tiempo» –como anota Kant–, ha de valer como un modo del tiempo (A 179, **(180/181)** B 222). El núcleo auténtico en torno al que gira la demostración al completo debe ser el tiempo, su esencia particular en su relación con las apariciones. Lo decisivo se encuentra en la premisa menor porque una demostración en la forma de un silogismo tiene en ella su verdadero eje formal, en la mediación entre la mayor y la conclusión.

Premisa mayor: todas las apariciones –esto es, lo que se nos confronta a nosotros mismos, a los humanos– se nos confrontan [*begegnen*]* en el tiempo y se encuentran por ello, en vista de la unidad de su interrelación, en la unidad de una determinabilidad temporal. El tiempo mismo es lo permanente originario – originario porque sólo mientras permanezca el tiempo es posible lo permanente como aquello que dura en el tiempo. Por eso, la permanencia en general es lo que sostiene y subyace de antemano a todo lo que se confronta: el substrato.

Premisa menor: El tiempo mismo no puede ser percibido absolutamente; es decir, el tiempo, en el que todo lo confrontado tiene **[GA 236]** su posición, no es perceptible en tanto que tal, como aquéllo en lo que pueden ser determinadas *a priori* las posiciones temporales particulares de lo confrontado y, con ello, lo confrontado mismo. Por el contrario, el tiempo como lo permanente en todo aparecer exige que todo determinar de la existencia de las apariciones, es decir, de su ser-en-el-tiempo, se remita de antemano y ante todo a esto permanente.

Conclusión: entonces, el estar del objeto debe en primer lugar,

y ante todo, ser concebido a partir de la permanencia, es decir, la representación del permanecer en el cambio pertenece de antemano a la cosalidad [*Sachhaltigkeit*]* de un objeto.

La representación del permanencer en el cambio es, sin embargo, lo mentado en el concepto puro del entendimiento «substancia». Por tanto, la categoría de la substancia tiene, según la necesidad de este principio, realidad objetiva [*objektive Realität*]. En el objeto de la experiencia, de la naturaleza, se encuentra continuamente la alteración, esto es, aquel tipo de existencia que sigue a otro tipo de existencia del mismo objeto. La determinación de las alteraciones –esto es, del acontecer natural– presupone la permanencia. La alteración es sólo determinable en relación con lo permanente, porque sólo lo permanente puede modificarse, mientras que lo mudable no sufre ninguna alteración [*Veränderung*], sino sólo variación [*Wechsel*]. Los accidentes –como son concebidas las determinaciones de la substancia– no son entonces otra cosa que diferentes modos del permanecer, es decir, de la existencia de la substancia misma.

Toda estancia de los objetos se determina en razón de las
(181/182) relaciones de sus modificaciones entre sí. Alteraciones son modos de la asistencia de las fuerzas. Por ello, se denominan dinámicos los principios que refieren la existencia de los objetos. Las alteraciones son alteraciones de algo permanente. La permanencia debe determinar de antemano el horizonte dentro del cual los objetos son persistentes en su interrelación. Sin embargo, para Kant, el carácter fundamental del tiempo es la permanencia como asistencia que perdura. Esto es, el tiempo juega un papel decisivo en la determinación de la estancia de los objetos.

[GA 237] En todas las demostraciones de los principios dinámicos se hace patente el papel del tiempo, en el sentido de que, en cada ocasión, la premisa menor otorga validez al enunciado decisivo sobre la esencia

del tiempo. El tiempo es por un lado el contenido, en el cual todos los objetos se confrontan, en el cual por ello el estar de los objetos se determina en sus relaciones del permanecer, de la consecución y de la simultaneidad. Por otro lado, la premisa menor también dice que el tiempo mismo en sí no puede ser percibido, lo que –en referencia a la posible determinación de la asistencia de los objetos en cualquier tiempo– significa que la respectiva posición temporal y la relación temporal de un objeto nunca pueden ser construidos *a priori* a partir del puro transcurrir del tiempo como tal, es decir, no puede ser expuesto y presentado él mismo intuitivamente. Lo efectivo en el tiempo, esto es, lo inmediatamente asistente es sólo el ahora respectivo. Así, sólo queda la posibilidad de determinar *a priori* el carácter temporal de un objeto que aun siendo efectivo no esté dado inmediatamente, a partir de lo asistente y en sus posibles relaciones temporales con él. Con ello se gana el hilo conductor para buscar el objeto. Su misma existencia debe siempre sobrevenirnos. Si hemos de poder en general tener experiencia de la totalidad de las apariciones en su objetualidad [*Gegenständlichkeit*]*, entonces son precisas reglas fundamentadas que contengan una indicación de en qué relaciones temporales debe estar en general lo confrontado para que sea posible la unidad de la existencia de las apariencias, es decir, una naturaleza. Estas determinaciones trascendentales del tiempo son las analogías de la experiencia. Hasta ahora hemos comentado la primera de ellas.

La segunda analogía reza, según B 232:

«*Todas las alteraciones suceden según la ley de la unión de la causa y el efecto*»; según A 189: «todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual se sigue *según una regla*.»

La demostración de este principio da la primera fundamentación de la ley de la causalidad en tanto que una ley de los objetos de la experiencia. **[GA 238]**

La tercera analogía dice según B 256:

(182/183) «*Todas las substancias en tanto que pueden ser percibidas simultaneamente en el espacio, están en una completa acción recíproca*»; según A 211: «Todas las substancias, en tanto que son simultáneas, están en una completa comunidad (esto es, acción recíproca)».

Este principio y su demostración es, además de por su contenido, de especial significación para el careo [*Auseinandersetzung*]* de Kant con Leibniz, y es que, en general, las «analogías» iluminan especialmente la transformación en las posiciones fundamentales de ambos pensadores.

Para concluir, haremos una indicación al segundo subgrupo de los principios dinámicos, que a su vez es el último grupo en el sistema mismo al completo.

g) LOS POSTULADOS DEL PENSAMIENTO EMPÍRICO EN GENERAL

α) REALIDAD OBJETIVA DE LAS CATEGORÍAS; LAS MODALIDADES COMO PRINCIPIOS SINTÉTICOS SUBJETIVOS.

Sabemos que el sistema de los principios del entendimiento puro está ordenado y dividido según el orden y la división de la tabla de las categorías. Las categorías son en esencia las representaciones de unidad generadas en las acciones del entendimiento mismo, las cuales sirven como reglas del conjuntar judicativo, esto es, del determinar de la multiplicidad confrontada en el objeto. Los cuatro títulos para los grupos de las categorías son cantidad, cualidad, relación y modalidad. Ahora vemos más claramente lo anterior:

En los axiomas de la intuición se muestra en qué medida la cantidad (como magnitud extensiva) pertenece necesariamente a la esencia del objeto en tanto que algo confrontado.

En las anticipaciones de la percepción se muestra cómo la cualidad (realidad) determina de antemano lo confrontado para tal y en tanto que tal.

En las analogías, los principios de la correspondencia, el estar-en-relación y su determinación, se muestra en qué medida el objeto puede ser determinado sólo teniendo en cuenta su estancia en vistas a las relaciones en las cuales está lo confrontado (las apariciones). Estas relaciones pueden ser sólo relaciones del contenido de las apariencias –esto es, del tiempo–, porque deben representar e incluir de antemano todos los objetos posibles que vienen a aparición. Los tres grupos de principios que se corresponden con las categorías de cantidad, cualidad y relación tienen en común que determinan de antemano lo que pertenece a la esencia cosal [*sachhaltig*]* del objeto en tanto que objeto confrontado y estante. Dicho en relación con las categorías, estos tres grupos de principios muestran que –y en qué medida– las categorías constituyen de antemano la esencia cosal del objeto, su cosalidad [*Sachheit*]* en general y en su totalidad. Las categorías nombradas son las realidades de la esencia del objeto. En relación con los principios referidos se demuestra que, en tanto que realidades, posibilitan al objeto (al obyecto), que pertenecen al obyecto como tal, que las categorías tienen realidad objetiva. [GA 239] (183/184)

Los principios referidos hasta ahora ponen como fundamento aquello mediante lo cual se constituye en general y por vez primera un campo de visión [*Gesichtskreis*] dentro del cual pueden confrontarse y estar en interrelación, como algo objetual, esto, aquello y lo demás.

¿Qué sucede entonces con el cuarto grupo de principios, los postulados del pensamiento empírico en general? Este grupo se corresponde con las categorías de la modalidad. El título indica ya algo característico. Modalidad: *modus*, modo, un cómo – esto es, a diferencia de un qué, de algo real en general. Kant introduce la explicación del cuarto grupo de los principios con la observación

de que las categorías de la modalidad tienen algo «especial en sí» (A 219, B 266). Las categorías de la modalidad (posibilidad, efectividad o existencia, necesidad) no pertenecen a la esencia cosal [*sachhaltig*]* de
[GA 240] un objeto. Si, por ejemplo, una mesa es posible, efectiva o necesaria, no afecta en general a la cosalidad [*Sachheit*]* «mesa»; ésta sigue siendo la misma. Kant expresa esto del siguiente modo: las categorías de la modalidad no son predicados *reales* del objeto. No pertenecen por lo tanto tampoco a la esencia cosal de la objetualidad en general, ni al concepto de aquello que delimita la esencia del objeto como tal. Por el contrario, expresan algo sobre cómo se relaciona el concepto del objeto con la existencia y sus modos, y cómo –según qué modo– hay que determinar la existencia del objeto.

Entonces, los principios que deciden algo en relación con esto último no pueden referir la pregunta anterior de si –y cómo– las categorías (posibilidad, efectividad, necesidad) tienen realidad objetiva, ya que éstas no pertenecen en general a la realidad del objeto. Porque estos principios no pueden afirmar nada parecido, no pueden tampoco ser demostrados bajo esta perspectiva. Para estos principios no hay, por tanto, ninguna demostración, sino sólo explicaciones y aclaraciones de su contenido.

(184/185)

β) LOS POSTULADOS CORRESPONDEN A LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA; LAS MODALIDADES ESTÁN REFERIDAS A LA EXPERIENCIA Y NO A LA PENSABILIDAD

Los postulados del pensamiento empírico en general señalan sólo lo que se exige para determinar a un objeto como posible, como efectivo y como necesario. En estas exigencias, «postulados», yace la delimitación de la esencia de la posibilidad, la efectividad y la

necesidad. Los postulados se corresponden con la esencia de aquello mediante lo cual los objetos son en general determinables: la esencia de la experiencia.

Los postulados son sólo enunciados de la exigencia que yace en la esencia de la experiencia. Esto es lo que se hace valer como criterio para dar cuenta de los modos de la existencia [*Dasein*]* y, con ello, la esencia del ser [*das Wesen des Seins*]. Consiguientemente, los postulados rezan (A 218, B 265 s.):

1.- «Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y el concepto) es *posible*.» **[GA 241]**

La posibilidad la concibe Kant como conveniencia [*Übereinkunft*] con aquello que regula de antemano y en general el aparecer de las apariciones: con el espacio y el tiempo y su determinación cuantitativa. Sólo puede decidirse sobre la posibilidad del objeto mientras el representar se mantenga en aquello que enuncia el primer grupo de principios sobre el objeto. La anterior metafísica racional, en cambio, determinaba la posibilidad como ausencia de contradicción. Lo que no se contradice para Kant puede ser pensado; sin embargo, con esta posibilidad de pensamiento no se ha resuelto aún nada sobre la posibilidad de la existencia de un objeto. Lo que no puede aparecer en el espacio y en el tiempo es para nosotros un objeto imposible.

2.- «Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *efectivo*.»

Kant concibe la efectividad [*Wirklichkeit*]* como la interdependencia con aquello que nos muestra algo real, algo cosal: con la sensación. Sólo en tanto que el representar se mantenga en aquello que el segundo grupo de principios enuncia sobre el objeto, puede decidirse algo acerca de la efectividad de éste. La metafísica racional, por contra, concibe la efectividad sólo como complemento

de la posibilidad en el sentido de la pensabilidad: *existentia* como *complementum possibilitatis*. Con ello, no se ha resuelto nada aún sobre la efectividad misma. Lo que puede añadirse con el pensamiento según el entendimiento a lo posible es sólo lo imposible, pero no lo efectivo. Lo que signifique efectividad sólo puede consumarse y recogerse en la relación del representar con la confrontación [*Begegnung*]* de algo real en la sensación.

(185/186) Nos encontramos aquí en el punto del que parte la malinterpretación del concepto de realidad. Porque sólo lo real, y ello además en tanto que dado, recoge la efectividad del objeto, se ha identificado –equivocadamente– la realidad con la efectividad. La
[GA 242] realidad, sin embargo, es sólo una condición para la dación de algo efectivo aunque no aún la efectividad de lo efectivo.

3.- «Aquello cuya interdependencia con lo efectivo es determinada según condiciones de la experiencia es *necesario* (existe *necesariamente*).»

Kant concibe la necesidad como determinabilidad de aquello que fija la interdependencia con lo efectivo – a partir de la concordancia con la unidad de una experiencia en general. Sólo en tanto que el representar se mantenga en aquello que enuncia el tercer grupo de principios sobre la estancia [*Ständigkeit*]* del objeto, puede decidirse algo acerca de la necesidad. La metafísica racional, en cambio, entendió la necesidad exclusivamente como aquello que no podía no ser. Pero, al haber determinado la existencia [*Dasein*]* como complemento de lo posible y a éste como lo meramente pensable, también la determinación de lo necesario quedó en el ámbito del pensamiento; lo necesario es aquello que es impensable que no sea.[24] Pero, así, lo que debemos pensar no necesita, por ello, existir [*existieren*]. No podremos reconocer nunca la existencia de un objeto en su necesidad, sino que puede reconocerse únicamente la existencia del estado [*Zustand*] de un objeto en interrelación con otro.

[24] El original alemán dice: *Das Notwendige ist das als unseiend Undenkbare*; es decir, literalmente: «necesario es lo impensable como no-siendo». *(N. del T.)*

γ) EL SER COMO SER DE LOS OBJETOS DE LA EXPERIENCIA; LAS MODALIDADES EN RELACIÓN CON LA FACULTAD COGNOSCITIVA

A partir de esta explicación del contenido de los postulados, que viene a significar una determinación de la esencia de las modalidades, observamos que Kant, en la medida en que determina los modos del ser, igualmente limita el ser al ser de los objetos de la experiencia. Las explicaciones meramente lógicas de la posibilidad, efectividad, necesidad, como las desarrolló la metafísica racional son refutadas; dicho brevemente: el ser no se determina ya desde el mero pensamiento. ¿Desde dónde entonces? De manera llamativa, en los postulados se repite la fórmula: «lo que conviene con», «lo que se halla en interdependencia con»; posibilidad, efectividad, necesidad **[GA 243]** son comprendidas desde la relación de nuestra facultad cognoscitiva –como un intuir determinado según el pensamiento [*denkmäßig*]– con las condiciones de la posibilidad de los objetos que yacen en aquella facultad.

La modalidades –posibilidad, efectividad, necesidad– no añaden nada cosal a la cosalidad del objeto, y sin embargo, son **(186/187)** una síntesis. Ponen el objeto en cada caso en una relación con las condiciones de su contra-estar [*Gegen-stehen*]*. Éstas son, a su vez, aquellas condiciones del dejar-contrastar [*Gegenstehenlassen*]*, del tener experiencia [*Erfahren*]* y, con ello, de las acciones del sujeto. También los postulados son principios sintéticos, pero no objetivamente, sino sólo subjetivamente sintéticos. Esto quiere decir que no componen la cosalidad [*Sachheit*]* del objeto, del obyecto, sino que ponen la esencia completa del objeto determinada por los tres primeros principios y, esto, en su posible relación con el sujeto y con los modos de su representar intuitivo-pensativo [*anschauend-denkend*]. Las modalidades

añaden al concepto del objeto la relación de éste con nuestra capacidad cognoscitiva (A 234, B 286). Por ello, son asimismo los tres modos del ser coordinados con los tres primeros grupos de principios. Lo dicho en esos principios presupone las modalidades. Así, el cuarto grupo de los principios sintéticos del entendimiento puro está según su rango antepuesto a los demás. Y, de modo inverso, las modalidades se determinan sólo en relación con lo establecido en los anteriores principios.

δ) CIRCULARIDAD DE LAS DEMOSTRACIONES Y DE LAS EXPLICACIONES

A partir de aquí es obvio que también las explicaciones de los postulados, al igual que las demostraciones de los demás principios, se mueven en círculo. ¿Por qué persiste este movimiento circular y qué nos dice?

Los principios deben ser corroborados como aquellas proposiciones que fundamentan la posibilidad de la experiencia de los objetos. ¿Cómo se demuestran estas proposiciones? En la medida en que
[GA 244] se muestra que estas proposiciones mismas son sólo posibles en razón de la unidad y la unificación de los conceptos puros del entendimiento con la forma de la intuición, con el espacio y el tiempo. La unidad de pensamiento e intuición es ella misma la esencia de la experiencia. La demostración consiste en mostrar que los principios del entendimiento puro son sólo posibles mediante aquello que ellos mismos posibilitan, mediante la esencia de la experiencia. Esto es un círculo evidente y, además, un círculo necesario. Los principios son demostrados en un recurso a aquello cuyo despliegue ellos mismos posibilitan, porque estas proposiciones no hacen ver otra cosa que esta misma circularidad: en esta circularidad consiste la esencia de la experiencia.

Al final de la obra (A 737, B 765) dice Kant sobre el principio del entendimeinto puro que «tiene la particularidad de hacer posible por vez primera su fundamento de demostración, es decir, la experiencia, y siempre debe ser presupuesto en ésta [*en la experiencia*].» Los principios son aquellas proposiciones que fundamentan su fundamento de demostración y trasladan esta (187/188) fundamentación a su fundamento de demostración. Dicho de otro modo: el fundamento que ponen, la esencia de la experiencia, no es una cosa presente,[25] a la que volvamos y sobre la cual simplemente nos situemos. La experiencia es, en sí misma, un acontecer circular, mediante el cual se abre aquello que permenece dentro del círculo. Esto abierto no es más que el entre [*das Zwischen*] – entre nosotros y la cosa.

h) EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS; EL ENTRE

Con lo que Kant se encuentra e intenta aprehender siempre de nuevo como un acontecimiento fundamental es lo siguiente: nosotros hombres podemos conocer el ente que nosotros mismos no somos, aunque no seamos nosotros quienes creamos tal ente. Tener que ser en medio de un enfrente abierto del ente, esto es lo que siempre causa extrañeza. En la concepción de Kant, esto significa que tenemos objetos que estan-enfrente en tanto que sí mismos, si [GA 245] bien nosotros somos responsables de que suceda el dejar-confrontar. ¿Cómo es eso posible? Sólo de tal manera que las condiciones de la posibilidad del tener experiencia [*Erfahren*]* (espacio y tiempo como intuiciones puras y las categorías como conceptos del entendimiento puro) sean igualmente condiciones del contrastar de los objetos de la experiencia.

[25] En el texto aparece: *ist kein vorhandenes Ding.* (N. del T.)

Lo que así se expresa lo plantea Kant como el supremo principio de todos los juicios sintéticos. Ahora se hace evidente lo que significa la circularidad en la demostración de los principios – nada distinto de lo siguiente: los principios expresan siempre, fundamental y exclusivamente el supremo principio, pero lo hace de tal modo, que sólo en su copertenencia nombran explícitamente todo aquello que es propio del contenido total de la esencia de la experiencia y de la esencia de un objeto.

La principal dificultad de la comprensión de esta parte fundamental de la *Crítica de la razón pura* y de la obra al completo está en que nos acercamos a ella procedentes del modo de pensamiento cotidiano o científico y la leemos con esta actitud. Así, nos orientamos según lo que se dice del objeto mismo, o bien según lo que se ha explicado sobre el modo de su experiencia. Sin embargo, lo decisivo aquí es no atender a estos aspectos, ni siquiera a los dos conjuntamente, sino, más bien, saber y reconocer lo siguiente:

1.- que siempre debemos movernos en el entre, entre el hombre y la cosa;

2.- que este entre es sólo mientras nos movamos en él;

3.- que este entre no se estira como una cuerda de la cosa al hombre, sino que alcanza más allá de la cosa como precepto [*Vorgriff*]* y, asimismo, detrás de nosotros. Pre-cepto es retro-proyección [*Rückwurf*].

(188/189) Si leemos entonces con esta actitud – la *Crítica de la razón pura* aparece ya desde su mismo comienzo, desde la primera sentencia, bajo una luz diferente.

CONCLUSIÓN

[GA 246]

Hemos intentado adentrarnos en la doctrina de los principios porque en este centro de la *Crítica de la razón pura* es planteada y respondida nuevamente la pregunta por la cosa. Antes dijimos que la pregunta por la cosa es una pregunta histórica; ahora vemos más claramente en qué medida lo es. El preguntar *kantiano* por la cosa pregunta por la intuición y el pensamiento, por la experiencia y sus principios, es decir, pregunta por el hombre. La pregunta: ¿qué es una cosa?, es la pregunta: ¿quién es el hombre? Eso no significa que las cosas se conviertan en productos humanos, sino al contrario: al hombre hay que concebirlo como aquel que siempre pasa por encima de las cosas, pero de tal modo que este pasar por encima es sólo posible en tanto que las cosan se confrontan y son así ellas mismas –en tanto que nos retrotraen detrás de nosotros mismos y de nuestra supercifie. En la pregunta por la cosa de Kant se abre una dimensión que yace entre la cosa y el hombre, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres.

ANEXO

[GA 247]

SUPLEMENTO A LAS PÁGINAS 98 SS. [sc. GA 98 SS.]

Los presupuestos de la filosofía de Descartes, esto es, del pretendido «comienzo» de la filosofía moderna:

1.- Certeza – Saber – como *libre* poder confiarse a sí mismo;

2.- a eso se añade que cada yo es él mismo un ego siendo propiamente –en tanto que tal; que el particular es el ente y precisamente *res singulare*; no en el universal, el ser del ejemplar.
Presupuesta la transformación del nominalismo, y además del tardío; el anterior (siglos X y XI) no es para nada decisivo metafísicamente en referencia al *singulare*.

3.- Lo esencial del *intuitus –mismo* percibir y constatar– y correspondientemente *deductio*.
Lo matemático – la ley.

4.- *Ens creatum* e igualmente *siendo* [*wesend*] en sí – (Nominalismo).

SUPLEMENTO A LAS PÁGINAS 102 SS. [sc. GA 102 ss.]

Lo matemático se eleva a esencia determinante y fundamento de todo saber.

Tal saber debe tener como meta la totalidad de los entes en la proyección y, precisamente por eso, no debe reconocer nada como dado previamente; debe instaurarse en axiomas y principios que sean tomados exclusivamente de la esencia de la proposición y de la posición. La esencia de la proposición simple es la relación de sujeto y predicado. Relación-sujeto-predicado.

1.- En tanto que el poner se pone a sí mismo explícitamente, el pensamiento se piensa, se descubre que pensar es *yo* pienso; yo [GA 248] *pienso*, es decir, yo soy; el «yo» se hace patente como el sujeto de

esta proposición destacada, de la proposición del yo [*Ichsatz*]; el yo deviene sujeto destacado de la proposición y así se convierte en el *primer* y auténtico sujeto. Se intercambian los significados de *subiectum* y *obiectum*. (Proposición y sujeto).

2.- Aparte de la proposición del yo –de la posición del yo– yace en la proposición como tal el que lo puesto (predicado) no se contrapone al sujeto, que en la dicción se evita la contradicción; en la esencia de la proposición está puesta la ley de evitar la contradicción (principio de contradicción). (Sujeto y predicado).

3.- En tanto que el poner pone *de este modo* lo puesto, que se funda en lo subyacente, el poner *de* sí mismo para sí mismo exige en cada caso un fundamento [*Grund*]. En la esencia de la proposición yace el principio de razón [*Satz vom Grund*]. (Proposición y relación de predicado y sujeto).

SUPLEMENTO A LAS PÁGINAS 103 SS. [sc. GA 103 SS.]

Descartes

Principio de la certeza –saber del saber; este saber –como aseguramiento del haber– no inmediatamente del ente, sino del yo de sí mismo. El principio de la certeza: la *fides* medieval – contenido doctrinal; la *fides* reformista – *fiducia, clara et distincta perceptio.*

Ser-cierto [*Gewißsein*] de la copertenecia: de *ego cogito* y *sum*; el «ergo», sin embargo, no como indicación de un silogismo, sí, no obstante, para la copertenencia de *cogito* y *sum*. El igualmente [*Das Zugleich*] – no ser sin el otro.

Copertenencia como *pensabilidad* [*Gedachtheit*] – lo matemático; *deductio* como despliegue matemático del *intuitus*.

Clara – tener inmediato de la *natura rei* (*conceptus*); *distincta* – el rechazo y el aislamiento de lo no perteneciente y el

aseguramiento de lo perteneciente. *Cf.* ejemplo de la cera – lo que pertenece a la *natura* como *res extensa* y lo que no.

Ni *ego cogito* como hecho, ni *sum* como hecho, sino la copertenencia como tal; en ella penden los hechos – su carácter de hechos [*Tatsächlichkeit*] por consiguiente indeterminado. **[GA 249]**

SUPLEMENTO A LAS PÁGINAS 163 SS. [sc. GA 163 ss.]

Nos situamos en una breve consideración sobre la doctrina kantiana del juicio y del entendimiento. Según lo anterior, lo crítico es aquello que destaca, que pone de relieve la esencia y la hace comprensible. Mediante la determinación crítica de Kant del juicio y del pensamiento en general, *intellectus*, se supera metafísicamente por vez primera de manera fundamentada la pretensión del entendimiento desarraigado. El hecho de que no nos hayamos apropiado de modo efectivo aún hoy de esta superación, no dice nada en contra de un aparente racionalismo de Kant, sino que habla sólo en nuestra contra. Kant no supera el intelectualismo mediante un mero rechazo o un distanciamiento, sino mediante una originaria determinación de la esencia del pensamiento.

El mero rechazo deviene o bien una caída en lo denominado irracional, o bien un llamamiento al entendimiento en tanto que sano entendimiento común. Kant comprendió el entendimiento de un modo diferente a cualquier otro pensador antes que él. Por eso, también ve lo que sucede con el recurso al sano entendimiento común. Kant dice que allí donde domina esta *qualitas occulta* de la filosofía se da una impostura; ésta es una «filosofía corrompida» –el sano entendimiento común es la mancha *deshonrosa* de la filosofía (*Reflex.* Nr. 4963). *El verdadero entendimiento no se entiende en absoluto por sí mismo.* Y por ello la verdadera lógica, y esto quiere decir la arquitectónica, según una expresión de Kant, es sólo para maestros (*Reflex.* 4861).

El nuevo concepto del pensamiento se despliega en la elaboración de la diferencia de los juicios como analíticos y sintéticos. Sólo se atisba y se fundamenta esta diferencia cuando el pensamiento
[GA 250] es concebido en su referencia al objeto y no como mero calcular con conceptos, sino como acción esencial de la determinación del objeto, esto es, como estando al servicio de la verdad. Desde aquí ha de comprenderse la perspectiva de la distinción.

Los juicios se diferencian según el tipo de su relación con el obyecto [*Objekt*]* y eso quiere decir, igualmente, según el tipo de fundamento de determinación para la verdad de la relación sujeto-predicado. (... ejemplos)

La diferenciación de lo *a priori* y lo *a posteriori* y su significado para la diferenciación del juicio. Desde aquí: l*a formulación para la pregunta fundamental de la Crítica de la razón pura.*

La consideración previa en tanto que preparación: en primer lugar, *para la sección principal al completo*; en lo que sigue, una aún más originaria concepción de la esencia del entendimiento a partir del nuevo planteamiento; en segundo lugar, en especial en relación con el primer apartado: libertad de contradicción y principio de contradicción.

Este último se trata desde una doble perspectiva. Por un lado, como una condición negativa para todos los juicios en general y, después, como principio supremo de todos los juicios analíticos. La libertad de contradicción mienta por un lado la unificabilidad [*Vereinbarkeit*] de la relación sujeto-predicado en tanto que tal; pero también significa una determinada copertenencia de sujeto y predicado en el juicio analítico.

SUPLEMENTO A LAS PÁGINAS 197 SS. [sc. GA 197 SS.]

Recapitulación

En la sesión anterior se trataron dos asuntos. Para la preparación de la demostración del primer principio se expuso en qué

medida las intuiciones pueden ser magnitudes, lo que es lo mismo que la constatación de en qué medida el espacio y el tiempo son intuiciones puras como *quanta*, y lo que ello significa. En la separación en relación con Newton y Leibniz.

Espacio – emplazante [*einräumend*]*. Lo *de antemano*; éste está en nosotros a la vista de antemano, en vista de un representar *qua* intuir **[GA 251]** – con el espacio una totalidad *única* y *unitaria*. Pre*figuración* [Vor*bildung*] e imaginación [*Ein-bildung*] psíquica.

La demostración fue recorrida o, mejor, encontrada. De nuevo, introducir en el segundo complejo.

Objeto en la experiencia; para la experiencia: intuición y concepto, ob-jeto [*Gegen-stand*]*. El pensamiento, sin embargo, re-presentar [*Vor-stellen*]* originario de unidades como reglas del conjuntar [*Verbinden*]*, conjuntar lo dado intuitivamente. Estas unidades surgen puramente del entendimiento; no son generadas a partir del objeto *y, aún así*, están encargadas precisamente de su determinación.

¿Cómo es posible eso? ¿Cómo pueden los conceptos puros del entendimiento ser determinaciones de lo confrontado? ¿Cómo pueden hacer estar [*Stehen*]* como lo en contra [*Gegen*]* aquello de lo que no están tomados en absoluto?

Los principios como proposiciones de esta regulación del conjuntar expresan que –y cómo– los conceptos puros del entendimiento determinan las apariciones en tanto que tales. Todas las apariciones en tanto que intuiciones son magnitudes extensivas, cantidades. Es preciso demostrar estos principios, es decir, mostrar que –y en qué medida– el concepto puro del entendimiento puede ser una determinación *a priori* del objeto.

El contra, lo intuido, está en estos conceptos. Este concepto es aplicable al contra, las intuiciones. ¿Por qué? Porque es la misma unidad del conjuntar la que posibilita lo confrontado como tal, lo intuido, y lo que hace al concepto.

Resolver la premisa mayor: las apariciones se muestran en el espacio. Espacio es *quantum*. Las apariciones, sin embargo, son siempre figuras del espacio determinadas, esto es, estructuraciones sintéticas y realces en el espacio.

Premisa menor: ahora bien, aquello que hace posible *ante todo* algo contrastante [*Gegen*stehendes]* es la unidad de una multiplicidad intuitiva en general *qua* unidad – el *concepto* de algo separado, magnitud en general, de un *quantum*, es decir, *cantidad*.

[GA 252] *Conclusión*: este concepto puro del entendimiento, cantidad, *sin embargo, no es otro que* aquella síntesis gracias a la cual las apariciones pueden aparecer como figuras determinadas del espacio. Esto es, todas las apariciones son, en tanto que intuiciones, cantidades y ello, además, extensivas (espacio).

Es la misma condición la que permite confrontarse a lo confrontado y la que hace estar a algo en contra.

La demostración es circular. Cuando vemos por completo y consumamos, recorremos, este círculo, llegamos a saber auténticamente en torno a qué «gira» todo.

Antes, sin embargo, el próximo principio y su demostración. *Anticipaciones de la percepción.*

EPÍLOGO DE LA EDITORA [GA 253]

I

El presente escrito de Martin Heidegger consiste en una lección del semestre de invierno 1935/36 en la Universidad de Friburgo con el título: «Las preguntas fundamentales de la metafísica». En 1962, el propio Heidegger publicó estas consideraciones con el título *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*, en la editorial Max Niemeyer de Tübingen.

A la hora de incluirlo en la edición de la obra completa de Martin Heidegger, el texto fue comparado nuevamente con el manuscrito y se corrigieron algunos errores. En el caso de este texto, el editor tiene ante sí un documento tan bien estructurado que sólo le queda por unificar la enumeración de los pasos en la exposición del pensamiento en vista de los parágrafos y de las demás secciones.

Los paréntesis que aparecen en el texto son del mismo Heidegger. Se publican también cinco suplementos –en forma de notas con la inclusión en las correspondientes páginas– como anexo, ya que pueden ofrecer una mayor claridad en relación con el curso de pensamiento en su formulación. Heidegger refirió también en esa lección «algo sobre lo artesanal...», comentando del siguiente modo las ediciones utilizadas por él:

> *Escritos completos de Kant* (WW), editados por la Academia Prusiana de las Ciencias en Berlín
> A. Escritos I – IX
> B. Cartas X – XII
> C. Legado manuscrito XIII – XIX
> D. Trabajos previos, adiciones XX – XXI
> Ediciones de las lecciones de Kant
> B. Lecciones sobre la Metafísica [GA 254]
> Pölitz-Schmidt

Las principales lecciones filosóficas de Kant a partir de los cuadernos recientemente encontrados del conde Heinrich zu Dohna – Wundlacken v. A. Kowalewsky
Crítica de la razón pura, Ediciones de
B. Erdmann
K. Vorländer
R. Schmidt, Meiner
Reclam
Advertir ante la edición de G. Mülle (¡«depurada estilísticamente»!), al igual que la de la Biblioteca Alemana, sin la paginación de las ediciones originales.
Lo escrito sobre Kant es inabarcable y, correspondientemente, heterogéneo.
Sólo dos obras que se complementan mutuamente:
Aloys Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. I, 2a ed., 1908.
Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, 1924.
Las caracterizaciones contemporáneas de Borowski, Jachmann y Wasianski aparecieron las tres en el año de la muerte de Kant en Königsberg en 1804.
Una nueva edición conjunta de A. Hoffman, Halle 1902.

II

Agradezco de una manera especialmente cordial el consejo y la ayuda recibidos por el Dr. Hermann Heidegger, el Prof. Dr. Friedrich-Whilhelm von Herrmann y el Dr. Hartmut Tietjen. A Hans-Helmuth Gander, *cand. phil.*, le agradezco su cuidadosa colaboración en la corrección del texto y la concienzuda contrastación de las citas.

Petra Jaeger

GLOSARIO

Andersartigkeit.-
«Heterogeneidad», entendido aquí 'etimológicamente' como el carácter de ser de otro género o especie, i.e. la especificidad frente a otro tipo de cosas, etc., –y no en su uso habitual según el DRAE (22ª ed., 2001) como «mezcla de partes de diversa naturaleza en un todo». En alemán *andersartig*, significa tanto como «distinto», «diferente» y literalmente: «de otro tipo o especie».

Anwesen, anwesend, Anwesenheit.-
«Asistir», «asistente», «asistencia» (*lat. assistens, assistere; i.e. ad-sistere: adstare, adesse*). El verbo alemán *anwesen* remite en su formación al verbo latino *adesse*. *Anwesenheit* refiere la presencia, la concurrencia, la «asistencia».

Auseinandersetzung.-
«Careo». *Auseinandersetzen*, como verbo, y *Auseinandersetzung*, como sustantivo, significan en su uso actual «explicar», «explicación» o «exposición». El origen de la palabra –que literalmente podría entenderse como «poner por separado»– se retrotrae a un uso jurídico (algo similar a 'separación de bienes'), consiguientemente se utilizó también para referir en general la aclaración de cuestiones legales, en el sentido de poner en confrontación las diferentes versiones o pretensiones (*Rechtsansprüche*) de cada una de las partes en litigio y adjudicarles su correspondiente derecho, y de ahí procede su uso posterior como aclaración o explicación. La expresión alemana *sich mit jemandem auseinandersetzen*, «enfrentarse, encararse o carearse con alguien», se vincula inmediatamente con el origen jurídico de la palabra, de tal manera que, siguiendo los usos de Heidegger *sich mit... auseinandersetzen, Aseinandersetzung mit...*, se haya elegido «careo» y «carear» para traducirlo.

Aussage.-
«Enunciado» –aunque también significa «declaración» en el ejemplo de una «declaración» (*Aussage*) ante un tribunal que Heidegger refiere en el texto –*cf.* GA 35, (28). En este pasaje, el propio autor distingue entre *Aussage* en sentido amplio, *i. e.* la «declaración», y *Aussage* en sentido restringido, *i. e.* el «enunciado», la oración o la frase.

Bedingen, be-dingen; Bedingte, Be-dingte; Bedingung, Be-dingung.-
Bedingen se traduce por «condicionar» (*das Bedingte*: «lo condicionado», *Bedingung*: «condición»). En algunos momentos –*cf.*, v. g., GA 8, (7)–, Heidegger hace patente la configuración morfológica de esta palabra, separando con un guión el prefijo *be-* de la raíz *dingen*, donde el prefijo señala el carácter transitivo del verbo y la raíz remite a *Ding*, «cosa» (*vid. infra*). Así, el verbo *be-dingen* significaría tanto como «cosificar»; algo a tener en cuenta igualmente en relación con *das Be-dingte* y *Be-dingung*.

Begegnen, das Begegnende.-
«Confrontar», «lo confrontado». *Begegnen* significa tanto encontrarse con alguien o algo, como resistir u oponerse, y –algo a tener en cuenta– se deriva (*be-gegen-en*) de la preposición *gegen* (*vid. infra*).

Besinnung.-
«Meditación». Tradicionalmente se vierte al castellano *Besinnung* («consideración», «cavilación», «recuerdo») por «meditación»; en la traducción se pierde, sin embargo, la referencia a *Sinn*, «sentido».

Dasein, Da-sein.-
El término *Dasein* representa un grave problema para toda traducción de Heidegger. En el presente contexto, en una interpretación de Kant que se hace eco de los usos terminológicos asumidos por este filósofo,

e. g. al hablar de la «existencia de Dios» (*Dasein Gottes*) o como sinónimo de *Wirklichkeit* (*vid. infra*), no parece exigido improvisar nuevas variantes o suspender la tarea misma de la traducción en ese punto, sino, más bien, recoger el uso primero del término alemán: «existencia». Cuando es el propio Heidegger quien destaca terminológicamente la palabra como *Da-sein*, se ha traducido por «ser-ahí», siguiendo la más inmediata literalidad del alemán y una tradición largamente afianzada en las traducciones al castellano de las obras del filósofo. (Aunque, tal vez habría que tener en cuenta en este punto, que Heidegger, en los conocidos *Zollikoner Seminare*, corrigiendo la versión francesa de *Dasein* como *être-lá*, sugiere *être-le-lá*, i.e. «ser-el-ahí».)

Ding.-
«Cosa». El mismo Heidegger refiere en el texto la etimología de *Ding* (*thing*), el sentido de la palabra, así como la multiplicidad de sus usos. (*Vid. Bedingen, Sache.*)

Dingheit.-
«Coseidad», *i.e.* el carácter de cosa o lo que es propio del ser de la cosa, como indica el sufijo *-heit*. Con el neologismo «coseidad» para *Dingheit* seguimos la opción de previas traducciones de Heidegger al castellano. (*Vid. Sachheit.*)

Einräumen, Einräumung.-
Einräumen: «Emplazar»; *Einräumung*: «emplazamiento». El verbo *einräumen* significa tanto «poner en un lugar» como «conceder o admitir algo»; de ahí que para traducir este término, que aparece fundamentalmente en la discusión del espacio, se haya utilizado «emplazar» (como poner «en» «plaza», *i.e.*, en un determinado «espacio, sitio o lugar»).

Erfahren, Erfahrung.-

«Tener experiencia», «experiencia». El verbo *erfahren* se traduce usualmente por «experimentar»; sin embargo, con la intención de resguardar la palabra de un uso excesivamente cientificista (con la connotación del 'experimento'), se ha preferido traducir *erfahren* siempre que ha sido posible por «tener experiencia» – algo que, por su parte, representa igualmente una imprecisión (aunque menos peligrosa quizás), pues en alemán la experiencia no se 'tiene', sino que propiamente se 'hace' (*ich habe die Erfahrung gemacht*).

Erscheinung.-
«Aparición». *Erscheinung* significa literalmente «aparición» (*erscheinen*: «aparecer»), el objeto tal cual se nos aparece, en contraposición a la «cosa en sí» desconocida para nosotros. En las ediciones de textos de Kant en nuestro idioma, se ha traducido comúnmente *Erscheinung* por «fenómeno» (recurriendo a la equivalencia de los pares *Erscheinung/ Ding an sich, Phaenomenon/ Noumenon*, que emplea el propio Kant). Sin embargo, teniendo en cuenta el presente contexto y que para Heidegger el «fenómeno» (*Phänomen*) dista mucho de poder ser asimilado a la *Erscheinung* kantiana (*vid. Sein und Zeit*, § 7), se ha preferido mantener su traducción en la más inmediata literalidad y emplear, así, «aparición». Con ello, además, recobra su sentido la contraposición de aparición (*Erscheinung*) y apariencia (*Schein*) y se recogen más fidedignamente algunos de los usos lingüísticos que ya señalan en el propio Kant un manejo casi preterminológico de la palabra y de los que Heidegger igualmente se sirve en sus explicaciones. (*Vid. e.g.* uno de esos usos en la *Crítica de la razón pura* cuando Kant argumenta que si la 'cosa en sí' no fuera siquiera pensable, «resultaría la proposición absurda de que se daría una aparición sin algo que apareciera en ella»; *...dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint; KrV*, B XXVI s.)

Gegen, Gegenhaft, Gegenheit.-
«Contra». *Gegen* es fundamentalmente una preposición que significa

tanto como «contra», «en contra», «en frente», «en oposición», etc.; a partir de esta preposición Heidegger introduce el adjetivo *gegenhaft*, que, a falta de mejor opción, se traduce por «contrario» (en el sentido de lo opuesto, lo situado en frente o en contra, etc.) y el sustantivo *Gegenheit*, que se traduce como «contrariedad» (y que hay que entender como el carácter de ser eso en contra, opuesto, etc.). Además, es relevante subrayar que *gegen*, sin abandonar esa carga semántica, sirve de prefijo en compuestos como *Gegenstand*. (*Vid. Begegnen, Gegenstand, Gegenstehen.*)

Gegenstand, gegenständlich, Gegenständlichkeit.-
«Objeto». Las raíces de *Gegenstand* se remiten a la traducción latina como *obiectum*, del griego πρόβλημα (y de ahí tanto «objeto» como «objeción»). En el alemán del siglo XIV se utilizó *Vorwurf* como «calco lingüístico» de *obiectum*, después también *Gegenwurf*, y sólo en el siglo XVII aparece *Gegenstand* (*cf.* H. Paul, *Dt. Wörterbuch*, 4ª ed., Tübingen 1935). La articulación morfológica del contenido semántico del castellano «objeto», como la de *Gegenstand* y *Vor-wurf*, coincide con el latín *ob-iectum* y el griego πρό-βλημα, lo «lanzado delante», lo «antepuesto», lo «situado enfrente». Esta articulación y su sentido refieren, a su vez, el griego ἀντικείμενος: «opuesto», «contrario», «adversario» (*cf.* ἀντίκειμαι: «estar situado enfrente», «oponerse», «resistir»). De hecho, originariamente *Gegenstand* se utilizó igualmente como sinónimo de *Widerstand*, «resistencia», (*gegnerisch, zu entgegen stehen; cf.* J. u. W. Grimm, Dt. *Wörterbuch*, Leipzig 1854ss., vol. 5, col. 2263 y ss.). *Gegenstand* se compone, por un lado, de la proposición *gegen* como prefijo: «contra», «enfrente»; por el otro, su raíz *Stand* es el participio del verbo *stehen*: «estar» (*cf. Zustand*: «estado»). Además, *-stand* refiere lo que el castellano «estancia» en palabras como «sub-*stancia*» o «-sistencia» en «sub-*sistencia*» (*cf., v. g., Wider-stand*: «re-*sistencia*»). El 'objeto', en el sentido del *Gegenstand* alemán sería lo «contra-sistente», lo que se mantiene o está desde sí mismo en contra o enfrente (*vid. Gegen, Stand*

y Stehen en el glosario). De ahí que las explicaciones de Heidegger del objeto (*Gegenstand*) se presenten en algunas ocasiones como una explicitación de esa composición morfológica y su significación (*cf.*, *v.g.*, § 24, d). Para mantener la diferenciación, explícita en el texto, entre *Objekt* y *Gegenstand* se traduce *Objekt* como «obyecto» (*vid. infra*) y *Gegenstand* como «objeto». *Gegenstänlich*: «objetual»; *Gegenständlichkeit*: «objetualidad».

Gegenstehen, Gegenstehendes, Gegenstehenlassen.-
«contrastar», «contrastante», «dejar-contrastar». «Contrastar», del latín *contrastare* (*contra-estare*) significa «resistir», «mantenerse firme frente a algo o alguien» (*María Moliner*) y es, con ello, réplica exacta del alemán *Gegenstehen*. (*Vid. Gegen*: «contra» y *Stehen*: «estar», en el glosario.)

Grund.-
«Fundamento». En algún momento se traduce por «razón» –aunque sólo en relación con el «principio de razón» (*Satz vom Grund*) por seguir una terminología tradicional y para los giros *auf Grund...*, que en algunas ocasiones se han traducido siguiendo una motivación puramente estilística como «en razón de...». También se traduce por «fondo» – aunque sólo en el contexto de la anécdota de Tales.

Grundsatz.-
«Principio». En algunas ocasiones, cuando Heidegger contrapone *Grundsatz a Prinzip*, o simplemente utiliza ambos vocablos en una misma frase, se ha vertido *Grundsatz* como «proposición fundamental» –*cf.* GA 191, (150). *Grund* significa principalmente «fundamento» y *Satz* –que se remite al verbo *setzen*, «poner» y *sitzen* «sentar», «asentar»– «proposición». De ahí, también, el giro, que aparece reiteradamente a lo largo del texto, según el cual el «principio (o proposición fundamental)», el *Grundsatz*, es aquello que «pone» (*setzt*) el «fundamento» (*Grund*). En algún momento –e.g. GA 207, (159)–Heidegger habla del *Grund-Satz*,

haciendo explícita con el guión la composición del «principio» como «proposición fundamental». (*Vid. Prinzip*)

Heruntersagen.-
«Deponer»; siguiendo la aclaración de Heidegger de la κατάφασις –*cf.* GA 62 s. (47 s.), poner algo desde arriba enunciativamente sobre la cosa, donde *heruntersagen* sería traducción literal de κατάφασις, *i.e.* «decir-desde arriba-hacia-abajo». Según el DRAE, una de las acepciones de «deponer» es «afirmar, atestiguar, aseverar», con lo que quizás así se pudiera hacer justicia a las explicaciones de Heidegger.

Jediesheit.-
«Estoidad». *Jediesheit* es un neologismo de Heidegger; *je*, señala habitualmente un carácter distributivo y podría traducirse por «en cada caso» o «en cada momento» (*cf., e.g., jeweils, jemals*, etc.). Por otro lado, *dies* es un pronombre demostrativo neutro y, por tanto, con función deíctica: «esto». A esta composición *je-dies*, Heidegger añade, como es habitual para señalar el carácter de algo, el sufijo *-heit*. Así, *Jediesheit* significaría en castellano: «el carácter de ser en cada caso esto concreto». Heidegger llevaría a cabo aquí la misma operación con el alemán que ya realizara Duns Scoto introduciendo en el latín el término *haecceitas*; de hecho, a la hora de traducir algunos textos de Husserl se ha utilizado «ecceidad» para *Diesheit*; sin embargo, para evitar versiones excesivamente terminológicas (del tipo «ecceidad», «deicticidad», etc.), así como paráfrasis explicativas y largos sintagmas allí donde en el original aparece sólo un término, se ha preferido «estoidad».

Mehrdeutig, Mehrdeutigkeit.-
«Plurívoco», «plurivocidad» refieren, de modo parecido a *vieldeutig* y *Vieldeutigkeit*, el «carácter polisémico» de algunas palabras, de poseer una multitud o variedad de significados. Aquí se toman como referente «unívoco» y «univocidad» (*eindeutig*).

Objekt, objectiv.-
«Obyecto»; Según el DRAE (22ª ed., 2001), «obyecto» recoge aún en castellano el *obiectum* latino, participio pasivo de *obiicere*: «poner o lanzar delante», etc. El carácter claramente diferenciado de *Objekt* frente a *Gegenstand* (*vid. supra*) exige que a cada término corresponda una palabra. *Objektiv*: «objetivo».

Prinzip.-
«Principio». En ocasiones, cuando Heidegger contrapone *Grundsatz* a *Prinzip*, se traduce con la única intención de resaltar esa diferencia terminológica *Grundsatz* por «proposición fundamental» (*vid. supra*) y *Prinzip* por «primer principio», una mera redundancia pues *Prinzip*, como «principio», significa ya «primero» (*princeps, primus*).

Real, Realität.-
«Real», «Realidad». Por las razones que ofrece el propio autor en el texto se ha guardado en todo momento «realidad» para traducir *Realität*, y «real» para el adjetivo alemán *real*. (*Vid. Wirklich, Wirklichkeit.*)

Sache, sachhaft; sachhaltig, Sachhaltigkeit; Sachheit.-
Sache significa «cosa», «asunto», (*lat.: causa*). De modo parecido a *Ding*, palabra que, como Heidegger señala, hacía referencia a la reunión o la puesta en común para posteriormente apuntar a lo puesto en común y luego, más aún, a la cosa concreta como materialmente dada, *Sache* mentaba originariamente aquello que se discutía o trataba en sentido jurídico, y pasó sólo posteriormente a referirse a algo concreto (aunque aún guardando la posibilidad de mentar aquello que concierne o atañe, de lo que en general se trata, etc.). *Sache*, como «cosa», tiene un uso más 'abstracto' o 'multívoco' si cabe que *Ding* refiriendo igualmente, por un lado, la cosa como dada a los sentidos y, por otro, un «asunto» en general. Este carácter más 'abstracto' se hace patente en sus derivados *sachhaft* y *Sachheit*. El adjetivo *sachhaft* significa tanto como «relativo o

correspondiente a la cosa», *i.e.* «real» en el sentido terminológico que tiene esta palabra para Kant, y que Heidegger explica en el mismo texto. *Sachheit* es el carácter correspondiente a la cosa en éste último sentido y es por ello identificada por Kant con *Realität*. *Sachheit* refiere, entonces, el carácter 'quiditativo' o 'real' de la cosa. Así, viene exigida una diferenciación frente a *Dingheit*. A falta de mejores recursos se ha utilizado «cosal» para *sachhaft* y *sachhaltig* y «cosalidad» para *Sachheit* y *Sachhaltigkeit*.

Seiende.-
«Ente». *Das Seiende* es un sustantivo creado a partir del participio activo del verbo «ser», algo que es: τὸ ὄν, *ens, étant*, etc., «lo ente».

Stand, Ständigkeit, Stehen, stehend.-
Stand: «estado»; *Ständigkeit*: «estancia»; *stehen*: «estar», *stehend*: «estante». *Stehen* significa originariamente tanto como «mantenerse firme», «permanecer de pie en un sitio», etc., como el latín *stare*, de donde proviene nuestro «estar». Es más, tanto el alemán *stehen*, como el español «estar» se remiten a *sto, stare; sisto, sistere* y al griego ἵστημι. *Stehen* y sus derivados son de vital importancia en esta interpretación heideggeriana de Kant, pues refieren uno de los dos momentos constitutivos del objeto (*Vid. Gegenstand, Gegenstehen*).

Verbinden, Verbindung.-
«Conjuntar», «conjunción». *Verbinden* y *Verbindung* significan «enlazar» y «enlace», «unir» y «unión», etc. Siguiendo la identificación, que se hace explícita en algún pasaje del texto, de *Verbindung* con *coniunctio*, se ha preferido utilizar para su traducción al castellano respectivamente «conjuntar» y «conjunción».

Vieldeutigkeit.-
«Multivocidad». *Vieldeutig*, al igual que *mehrdeutig*, refiere el «carácter

polisémico» –«multívoco» y «multivocidad» se construyen tomando el referente de unívoco y univocidad. El adjetivo *vieldeutig* significa literalmente: que posee muchos sentidos. (*Vid. Mehrdeutigkeit.*)

Vorbegriff, Vordeutung, Vorgriff, Vorhaben.-
La preposición *vor* aparece como prefijo en numerosos compuestos terminológicos heideggerianos con un carácter metódico destacado. Su sentido básico es el de lo anterior; utilizado como prefijo en esos compuestos quizás equivaldría a nuestros prefijos «ante-» y «pre-». *Vor-begriff* significaría un «concepto previo», un «pre-concepto»; *Vor-deutung* «interpretación previa», «pre-interpretación». Literalmente, *Vorhaben* significa «tener previo», y se traduce corrientemente por «propósito», pues ese es su sentido primero, así como el del verbo *vorhaben*, algo parecido a: «tener la intención de...» o «tener previsto hacer...». Para *Vorgriff* existe una réplica literal en castellano: «precepto», lo aprehendido o asido previamente, que es a lo que Heidegger se refiere con *greifen.*

Vorhanden, das Vorhandene, Vorhandenheit, Vorhandensein.-
Das Vorhandene, «lo presente»; *vorhanden*, «presente»; *Vorhandenheit* y *Vorhandensein*, «presencia» y «ser-presente», respectivamente. *Vorhanden* se encuadra en un grupo especialmente problemático de términos de Heidegger para una traducción, junto con *Dasein* o *Existenz*, todos ellos significan ordinariamente «existencia», en el sentido de estar efectivamente dado o de tener subsistencia efectiva, según la distinción latina de *existentia* y *essentia.* Sin embargo, Heidegger distingue paradigmáticamente en *Ser y tiempo* entre *Dasein* como el ente destacado de la investigación caracterizado por la comprensión del ser, y *Existenz* como el modo o el carácter de ser de ese ente (*vid. supra Dasein*). El carácter fundamentalmente terminológico de *vorhanden* ha llevado a los traductores a ensayar todo tipo de variantes y opciones de traducción: lo ante los ojos, lo que está ahí, subsistente,

sottomano, aportata di mano, donné à portée de main, *sous-la-main* y tantas otras. Frente a barrocas construcciones sobreterminológicas se ha optado por lo «presente», que podría compendiar perfectamente el sintagma «lo dado como meramente presente o subsistente» y evitar la paráfrasis explicativa. Por otro lado, quizás resuene aquí el *praesum* latino, que aparte de «estar al mando» o «presidir», significa tomado formalmente, como quizás también señala el prefijo del alemán *vorhanden*: «estar delante» (*prae-esse*). Esta elección tampoco representa una novedad en las versiones castellanas de textos de Heidegger. Así, los primeros traductores de *La pregunta por la cosa* optaron por lo «presente fáctico» o lo «objetivamente presente», y en ocasiones otras traducciones apuntan de modo semejante lo «meramente presente». Aquí se prefiere no adjetivar por sobreinterpretación y evitar, con ello, hacer pasar las fórmulas explicativas por terminología. Lo «presente», entonces, sería sin más una buena opción si no fuera porque, en el contexto de la obra de Heidegger, uno se topa igualmente con otro complejo terminológico, que sitúa al traductor tal vez ante mayores problemas: *Praesenz*, *Gegenwart*, *Anwesenheit*, etc., términos que, de igual modo, habría que traducir por «presencia» o «presente». En esta traducción se ha diferenciado *Vorhandenheit* de *Anwesenheit*, utilizando respectivamente «presencia» y «asistencia» (*vid. supra*).

Vorstellen, Vorstellung; Vor-stellen.-
«Representar», «representación»; Heidegger separa en ocasiones con guión *vor-stellen*, haciendo explícita así la carga semántica de cada elemento del compuesto: el prefijo *vor*, que como preposición significa tanto como «ante», «delante» y la raíz *stellen*, que como verbo significa básicamente «poner». El *Vorstellen*, el «representar», entonces, es un «poner-delante», un «ante-poner» (*Vor-stellen*). En vez de traducir *vor-stellen* por «ante-poner» que es, el cabo, de lo que se trata, hemos preferido guiarnos por la propia equiparación que realiza Heidegger entre *Vor-stellen* y el latín *re-praesentare* –*cf.* GA 138 (106 s.)– y se ha

utilizado «re-presentar» para *vor-stellen*, dejando señalado aquí que este «re-presentar» es un «ante-poner».

Wirklichkeit, wirklich.-
«Efectividad», «efectivo». En ningún caso se ha traducido por «realidad» o «real», dado que tanto en Kant como en la exposición de Heidegger *real* y *Realität* tienen un sentido terminológico preciso.

Zeitraum.-
«Espacio de tiempo»; el propio Heidegger refiere el uso común de «espacio de tiempo»: «Bajo la denominación espacio de tiempo entendemos habitualmente un determinado lapso de tiempo» –*cf.* GA 16 (13). El uso más preciso de esta expresión por Heidegger se encuentra explicado en el propio texto.

La pregunta por la cosa

Martin Heidegger

Martin Heidegger (Messkirch, 1889 – Freiburg im Breisgau, 1976), es una de las figuras filosóficas más importantes del s. XX gracias al desarrollo de una metafísica tan rica y original como influyente, así como un pensamiento articulado alrededor de la importancia del lenguaje. Entre sus obras más importantes destacan *Ser y tiempo* o *La pregunta por la cosa*, el texto que les presentamos.

La pregunta por la cosa tiene su orígen en una lección impartida por el propio Heidegger en la universidad de Freiburg y cuya primera traducción al castellano tiene fecha de la segunda mitad de los años sesenta. A la luz de los avances en el estudio del pensamiento de Heidegger desde entonces, era necesario afrontar una revisión y actualización de la traducción al castellano de esta obra. Este volumen presenta el texto de Heidegger de una forma amena y accesible sin dejar de lado el rigor académico.

José Mª Gómez del Valle se formó como filósofo en las universidades de La Laguna (España), Heidelberg y Halle/Saale (Alemania). Desde 2004 investiga sobre la interpretación heideggariana de Kant en la Universidad de Freiburgo im Breisgau (Alemania).

PALAMEDES
Editorial

ISBN 978-84-612-8617-1

